

El pensamiento Político de la Escuela Jusnaturalista Española

por

ELIDA E. MAZZUCHI ZUMARRAGA

I

DEL AGUSTINISMO AL REALISMO POLITICO

El tema central de este estudio, por demás sintético, es el pensamiento jurídico-político español de la escuela jusnaturalista del siglo XVI, visto a través de sus dos más grandes maestros: el dominico Francisco de Vitoria, de principios del siglo XVI, y el jesuita Francisco Suárez, de fines del siglo XVI y comienzos del XVII.

Pero es necesario tener en cuenta que, el siglo XVI es, en sí mismo, un siglo crítico, crucial, inquieto, porque, durante su transcurso, se va evolucionando de formas, modos, estilo de vida medievales a formas, modos y estilo de vida modernos. La transformación no se opera bruscamente, aunque hay un evidente cambio de dirección en la conciencia europea. Se perfila entonces, con caracteres peculiares, lo que José María Jover llama "la Alta Modernidad".

Ya el Humanismo y el Renacimiento han dado una nueva valorización del hombre, una nueva concepción del mundo y de la vida; los descubrimientos de portugueses y españoles han ampliado, insólitamente, el horizonte, no solamente geográfico, sino también, y es lo que realmente importa para España, el horizonte humano. Por su parte, la Reforma protestante divide esa vieja y tradicional unidad espiritual y cultural, lograda por la Cristianidad a lo largo de su medioevo y los Estados nacionales resquebrajan el unitario edificio político que también, y en más de un sentido, representaba el Occidente europeo.

Hechos y acontecimientos crean situaciones nuevas con su especial problemática. Nuevos interrogantes a los que hay que dar una respuesta. Sobre

todo, y desde nuestro punto de vista, se hacía necesaria la formulación de una nueva o renovada doctrina jurídico-política que abarcara esa radical novedad que es el Estado moderno, la creación política del Renacimiento. Las respuestas a este replanteo general, al que obliga la nueva circunstancia histórica, serán distintas, de acuerdo a los diversos ámbitos culturales en que ya está dividida Europa. España dará la suya, amplia, flexible, original. Pero aunque parezca paradójico, la originalidad española estriba en haber sabido permanecer fiel a una corriente, a una tradición humana y cristiana que le venía de la Edad Media. Es cierto que el pensamiento español del siglo XVI vuelve los ojos hacia atrás y que entronca con el gran movimiento escolástico del siglo XIII y, sobre todo, con su eximio maestro Santo Tomás de Aquino; pero no es menos cierto que, reelaborando el pensamiento tomista, los teólogos y juristas españoles logran una renovada concepción del Derecho natural y que, desde esa posición, enfrentan los problemas acuciantes de su propia hora.

Por eso, para calibrar la originalidad de la escuela española, frente al mismo pensamiento tomista, es menester recordar, aunque sea muy rápidamente, el concepto que de la sociedad introduce Santo Tomás en el siglo XIII: concepción radicalmente distinta a la mantenida durante toda la alta Edad Media, dominada ésta por la presencia e influencia de San Agustín.

Se hace así necesario abarcar, a grandes rasgos, siglos y siglos de cultura y pensamiento cristiano-occidental, yendo desde el "agustinismo político", concepción de la sociedad durante la alta Edad Media, al "naturalismo político" de Santo Tomás en el siglo XIII, para luego pasar entre las distintas corrientes disgregadoras que se perfilan durante la baja Edad Media, y llegar al Renacimiento y a la Modernidad y comprender, entonces, todo lo que de amplio, flexible y fecundo contiene la escuela iusnaturalista española.

Entremos al "agustinismo político". Es evidente que San Agustín, a comienzos del siglo V, establece los fundamentos para el desarrollo de la idea del reino cristiano, que ha de gravitar sobre toda la vida política del Occidente europeo en la Edad Media.

En su obra "La Ciudad de Dios", expone su concepción de las dos ciudades, expresadas empíricamente por la Iglesia y el Estado y que, juntas, dan la ciudad terrestre. Pero al Estado, como una relación de mando coactivo y de obediencia, San Agustín lo considera, sino como una creación, sí como una consecuencia del pecado. De no haber pecado, el hombre hubiera vivido naturalmente en armonía y justicia; es la caída la que ha hecho necesaria la comunidad política, presidida por una autoridad, que ordene coactivamente, y una comunidad, que obedezca aun obligatoriamente.

Pero así como el pecado queda neutralizado por la Grecia, el Estado, para San Agustín, pierde su significado originario incorporándose al orden divino, tratando de restablecer en la tierra, y en la medida de lo posible, la situación destruida por la caída. En San Agustín no existe una oposición, entre los dos términos: Estado e Iglesia, sino una posible y necesaria integración y articulación del orden temporal en el sobrenatural.

De acuerdo con el pensamiento agustiniano, la sociedad política tiene que fundamentarse en los principios cristianos. Es la adecuación al orden divino lo que crea auténticas, y no aparentes, sociedades políticas. Para él, ni las doctrinas de los filósofos ni las leyes de los hombres logran la firme realización del Estado, mientras éste no se asiente cristianamente. Consecuentemente, desarrolla una concepción arquetípica del Príncipe, es decir, de la Autoridad, considerándola, no por sus dotes políticas, sino por la posesión y práctica de las virtudes cristianas.

Pero, al hablar de la integración y articulación, no sólo posible sino necesaria, del orden natural en el sobrenatural, está afirmando, categórica y explícitamente, la existencia de esos dos órdenes: el natural, al que corresponde la sociedad política, cuya máxima expresión es el Estado y el sobrenatural, que da la comunidad religiosa expresada por la Iglesia.

En San Agustín no hay confusión posible: el hombre pertenece a dos sociedades igualmente legítimas y soberanas: Estado e Iglesia. Solamente, afirma la idea dinámica de la necesaria integración de lo natural en lo sobrenatural, para lograr realizar, en la tierra, la idea arquetípica del "reino de Dios".

Sólo más tarde y con el correr del tiempo, el pensamiento agustiniano se empobrece y se deforma. Ya San Isidoro de Sevilla, en el siglo VII, después de la conversión del rey Recaredo y presidiendo el famoso IV Concilio de Toledo, da la orientación moral a la monarquía visigoda en España y establece que los príncipes están "Intra Ecclesiam", es decir, dentro de la Iglesia, y que su obligación es imponer, por la fuerza, aquello que la Iglesia no puede imponer solamente por la palabra. Se considera ya lo temporal al servicio de lo espiritual. Pero San Isidoro también reconoce la existencia del Estado y de la Iglesia, como dos sociedades. La Monarquía visigoda no fue teocrática, y la Iglesia no hizo más que orientar moralmente la organización del Reino, a través de los Concilios toledanos.

La confusión viene después. Son los posteriores comentaristas los que creen encontrar en la obra de San Agustín, la justificación a una concepción y a una realidad que, de hecho, ya se está dando dentro del Occidente europeo: la absorción cada vez más evidente y pronunciada de lo temporal en lo sobrenatural, hasta llegar a afirmar que, desde Cristo, la única comunidad humana legítima es la Iglesia. Se perfila, entonces, lo que monseñor Aquillier ha denominado "agustinismo político", pero como un empobrecimiento y deformación del verdadero pensamiento agustiniano.

Se pierde la noción de la existencia de una línea divisoria entre los dos órdenes y entre las dos sociedades que lo expresan: Estado e Iglesia. El Estado, como tal, desaparece, y el orden natural se integra en el sobrenatural. El Hombre ya no pertenece a dos sociedades igualmente originarias y legítimas, sino que su vida toda se desarrolla dentro de la Iglesia que, en sí misma, encierra lo político y lo religioso, como dos dimensiones de una única y exclusiva realidad. Todos los cristianos, que son todos los habitantes del Occidente europeo, que ya comienza a llamarse, significativamente, Ecclesia, República cristiana o Cristiandad; todos los habitantes de ese enorme ámbito

geográfico, se sienten solidarios en una misma creencia, en un mismo orden, en una misma cultura. Todos inmersos y al mismo tiempo partícipes de esa sola, única, sociedad, que encierra la vida íntegra, que abarca la totalidad humana, porque es una sociedad sacro-política. Clérigos y laicos no son considerados como entidades distintas, sino como órdenes diversos, dentro de esa sola sociedad, por la Iglesia.

La representación gráfica de esta concepción unitaria, propia del agustinismo político, aparece claramente reflejada en un tríptico, existente en el palacio arzobispal de Letrán. En el centro, Jesucristo rodeado de los Apóstoles, dictando la Nueva Ley: en sus manos un libro con la leyenda: "Pax, vobis". Es decir, Cristo fundando la Iglesia. A la derecha, el mismo Cristo entregando las insignias del poder a sus dos titulares: las llaves a San Pedro y la bandera rematada por la Cruz a Constantino, estableciendo, por lo tanto, los dos poderes que han de gobernar la tierra, pero ambos considerados dentro de la Iglesia. A la izquierda, la misma Iglesia, esta vez significada por San Pedro, el Vicario, el representante de Cristo en la tierra, quien otorga las insignias del poder a sus dos nuevos representantes: el palio al Papa León III y la bandera al restaurador del Imperio, a Carlomagno. Por lo tanto siempre la Iglesia organizando un orden de convivencia entre los hombres, para lograr, en la colaboración estrecha de los dos poderes, una sociedad que realice, en la tierra, la idea arquetípica del reino de Dios.

Cuando en la Navidad del año 800, el Papa León III coloca la corona imperial sobre la cabeza de Carlomagno, vestido con ropaje de oro, la unión esencial de lo temporal con lo espiritual se ha realizado, porque el imperio que se restaura, no es estrictamente nacional ni exclusivamente mundano, sino que, en ambos sentidos, es universal, como universal es la Iglesia. El emperador pasa a ser el brazo armado de la Cristiandad, el defensor de la Iglesia, y por ello, al menos en un principio, tiene el poder de ratificar la elección papal: es la politización de lo religioso. Pero al mismo tiempo, el Papa es el que confiere el poder al emperador al coronarlo, consagrarlo y ungirlo, y allí está la oportunidad para pronunciarse sobre la validez del candidato al Imperio: sacralización de lo político.

Con anterioridad, Pipino el Breve había acudido en apoyo de Esteban II contra los longobardos. Pipino obtiene el vasallaje de éstos, y el Papa la creación de sus Estados. En el Juramento de Pontión se concluye, claramente, el acuerdo y alianza total de los dos poderes en la fórmula: "amicis amici, inimicis inimici".

El imperio de Carlomagno, el hijo de Pipino el Breve, es romano en el sentido de que Roma es la cabeza de los pueblos de la cristiandad latina, y los fines del poder político consisten en ordenar la vida de tal manera que, el Imperio sea, en efecto, una ciudad de Dios peregrina en la tierra, destinada a asegurar a los hombres un orden de convivencia que les abra la vía de la salvación. Pero lo eclesiástico pesó tanto en la coronación de Carlos que, si hoy lo concebimos como una manifestación de la idea de Imperio, nunca olvidada —frente a lo bizantino y como herencia directa de Roma— es probable que los contemporáneos la consideran, más bien, como una interven-

ción pontificia. En cierto sentido, no fue más que la sanción de un estado de hecho.

Contribuyendo a esta concepción de la sociedad, única en armonía y colaboración de poderes, ya se había formulado la doctrina de la guerra justa. Cuando la herejía donatista, San Agustín terminó por considerar la lucha armada contra el hereje, como guerra de Dios, y San Gregorio colocó las armas al servicio de la fe; así, fin último de la guerra no era la sumisión política de los pueblos paganos, sino su apertura a la actividad misionera. Basta recordar la conquista de los sajones por Carlomagno: en resumen, una misión, pues, sin el bautismo era imposible la incorporación al Imperio franco. Las capitulares y documentos de la cancillería se refieren constantemente a problemas eclesiásticos y religiosos. Como dice Aquillier, más que textos administrativos eran actos apostólicos.

Sin embargo, se distingue, sin poner en duda la unidad esencial, los dos órdenes, temporal y espiritual, una diarquía con sus correspondientes titulares: Emperador-Pontífice; pero son poderes que se dan dentro de una sola y única sociedad, lo que suponía siempre la unicidad substancial entre lo natural y lo sobrenatural; no su identidad, sino la seguridad de que, lo primero alcanzaba su perfección en lo segundo. De esta manera, el reino de Dios, era la verdadera realidad política, y toda otra, sólo podía afirmarse en concordancia y armonía con ella. La política era una teopolítica.

Bien pronto, entre los dos soportes de esta diarquía, se origina una tensión que ha de llenar la vida política de la Edad Media. En la conciencia de ambos protagonistas: Emperador-Papa no se declara una lucha, por o contra la Iglesia, cuya unidad, universalidad y totalidad ni siquiera se discute. La concepción unitaria está siempre presente: el hombre no pertenece a dos sociedades, Estado e Iglesia, sino a una sola legítima y sacra: la Iglesia en cuyo seno se desarrolla la vida humana en forma íntegra, total. Una sola sociedad que comprende la realidad toda, y donde monjes, clérigos y laicos no son más que maneras de estar, maneras de vivir dentro de esa sola entidad que se proclama.

Claro que a los laicos corresponde el gobierno temporal. Pero se da el caso, de que ni el Emperador, ni casi ninguno de los reyes son exclusivamente laicos. Consagrados y ungidos por la Iglesia, pasan a ser los titulares de un ministerio sacro, instituido por Dios, de quien reciben el poder, por intermedio de la Iglesia. Precisamente, la tirantez proviene de ese carácter sacropolítico, que adquiere la sociedad toda: la tregua de Dios, la Caballería, las Cruzadas, las Universidades... ellas significan la expresión de un movimiento que recoge la idea de la comunidad de los pueblos de Occidente, sobre una fundamentación religiosa. No existe una verdadera delimitación de atribuciones entre los dos poderes y, lo que ambos debaten es la organización y gobierno de la Cristiandad.

La Iglesia va a tratar de precisar atribuciones, para evitar la ingerencia del poder temporal en lo exclusivamente eclesiástico. En 1059 el papa Nicolás II la libera, en gran medida, excluyendo al emperador de la elección pontificia, confiándosela a los cardenales. Poco después, el monje Hilde-

brando, ya Gregorio VII, promulga un decreto que se refiere al gobierno de la Iglesia en lo espiritual. Establece "que ningún eclesiástico reciba, de ningún modo, una iglesia de las manos de un laico, ya sea gratuitamente, ya sea a título oneroso, bajo pena de excomunión para el que la da y para el que la recibe"¹. Esto era cercenar prerrogativas y privilegios, a que se creían acreedores el emperador, los reyes y los grandes señores, que construían iglesias en sus dominios. Por otra parte, en el Imperio y en los reinos, la gran clerecía feudal constituía el elemento fundamental del Régimen: los obispos, verdaderos administradores, eran los auxiliares del poder temporal. Renunciar, era para el emperador y reyes, someter a discusión sus derechos a nombrar sus mejores funcionarios. Las dignidades eclesiásticas no sólo eran cargos espirituales, sino también políticos, dentro de la organización feudal y señorial de la época.

El emperador Enrique IV rechaza la medida, y el Papa fulmina contra él la excomunión: "*Yo prohíbo al Rey Enrique que, por orgullo insensato, se ha levantado contra la Iglesia, que gobierne el reino de Alemania y de Italia; yo desligo a todos los cristianos del juramento que contrajeron con él; yo prohíbo a cualquiera que sea que lo reconozca como Rey...*"².

La excomunión era un medida eclesiástica, pero encerraba un formidable explosivo político. Porque por la excomunión, el emperador, como todo cristiano, quedaba fuera de la Iglesia, pero como, en ese momento, era ésta la única sociedad existente, el emperador resultaba excluido de la sociedad, convertido en un verdadero paria, a quien sus súbditos no le deben obediencia ni fidelidad, puesto que han sido relevados de ellas por el Pontífice. Situación lógica dentro de una corporación que encerraba las dos dimensiones: la religiosa y la política.

En el fondo es ésta la problemática de la famosa querella de las investiduras; confusión de atribuciones, con respecto a los dos poderes que gobiernan una comunidad sacro-política. El Concordato de Worms trata de poner fin a este estado de cosas, estableciendo que la investidura por el báculo y el anillo, aspecto eclesiástico, la confiera el Papa o el obispo consagrante; pero que el obispo consagrado reciba los derechos de regalía del emperador, rey o magnate, en cuyos dominios se encuentre la diócesis, y que por esos derechos jure fidelidad y se declare su vasallo. Por primera vez, en la concepción unitaria del agustinismo político, se abre una fisura dentro de esa comunidad sacro-política, al reconocer, no sólo la existencia de dos poderes, sino de una dualidad originaria, a la que todo hombre pertenece. La idea será recogida más tarde por los juristas de la cancillería imperial que, al elaborar con ella una nueva doctrina, asentarán el golpe definitivo al agustinismo político.

La Iglesia tratará de mantener la concepción unitaria, estableciendo que lo temporal es una realidad inferior y que, por lo tanto, debe estar subordinada a la espiritual. San Bernardo formula la teoría de las dos espadas,

¹ Jean Touchard: "*Historia de las ideas políticas*". Edit. Tecnos. Pág. 127.

² Daniel Rops: "*La Iglesia de la Catedral y de la Cruzada*". Cultura histórica. Barcelona. Pág. 223.

con la que precisa la corriente de pensamiento político-religioso que, desde hacía siglos, buscaba su expresión.

La tirantez entre ambos poderes adquirirá un carácter más decisivo y violento cuando suban al trono imperial los príncipes de la casa de Suabia: la familia de los Hohenstaufen tratan de defender sus derechos a la existencia, iniciando una tendencia que desembocará, más tarde, en la secularización del poder y de la comunidad política. Pero en este momento es todavía prácticamente impensable la realidad de una sociedad laica, al margen de la Iglesia. Todo poder, para ser legítimo, tiene que ser sacro, y en toda institución se hace siempre presente lo sobrenatural. Por ello, al indispensable carácter sacro tratarán de obtenerlo los nuevos emperadores, directamente de Dios, y no por intermedio del Pontificado. El emperador ejerce un ministerio sacro sí, pero porque ese poder le viene directamente de Dios, con lo que se independiza, en alguna manera, del Papado. Y "sacro" será el Imperio, que aparece con la titulación de Sacro Imperio Romano Germánico. Y el título de "Magestad" que, hasta ese instante, se había reservado casi exclusivamente a Dios, pasa a ser título imperial. Y en el círculo de la Corte abundan los ditirambos de un Juan de Viterbo o de un Pedro de Eboli. Los juristas de la cancillería imperial, desde el primero de los Hohenstaufen, Federico Barbarroja, y su avisado canceller, Reinaldo de Dassel, por influencia del resurgimiento de derecho romano, consideran sacro todo lo relacionado con el Imperio y con la dignidad imperial. Significativa es la canonización de Carlomagno por un Sínodo alemán.

Federico I quiso ser más que Carlomagno. En su encuentro con el Papa, en Roma, se niega, en un principio, a cumplir el servicio de "escudero", consistente en llevar el caballo y sostener el estribo del Pontífice, lo que, desde hacía siglos, era protocolario; solamente accede, cuando sabe que la tradición se remonta a Carlomagno. Más, pese a su entredicho con el Pontificado, al caer Jerusalem en manos de Saladino, Federico Barbarroja, como verdadero cristiano, parte a la Cruzada. Pero los Staufen, más que con un imperio cristiano, sueñan con el imperio romano. Contribuye a la nueva postura imperial, la recepción del derecho romano, cuyo principal centro de estudio es la universidad de Bolonia, a la que los Hohenstaufen prestan especial atención y otorgan una serie de privilegios.

Frente a la casa de Suabia y a su nueva dirección política, se alza la Santa Sede, y la tensión se agrava a lo largo de la segunda mitad del siglo XII y primera del XIII. Queriendo contrarrestar la posición imperial, el papa Inocencio II llega a afirmar: *"Como representante de Aquel a quien pertenece la Tierra y todo lo que ésta contiene y todos los que la habitan"*, como *"plenipotenciario de Aquel por quien reinan los Reyes y gobiernan los Príncipes, de Aquel que da los bienes a quien bien le parece"*, tiene el Pontífice el poder *"de derrocar, de destruir, de dispersar, de disipar, de edificar..."*. Por ello su representante en la tierra está *"por encima de todos los Príncipes, puesto que le pertenece el juzgarlos"*. *"El Poder real obtiene su*

esplendor de la autoridad pontificia del mismo modo que la luna refleja el esplendor del sol"³.

En esta lucha triunfa, aparentemente, el Papado, cuando muere el último de los Staufen, y las llanuras lombardas se han convertido en campo de batalla entre guelfos y gibelinos. La desaparición de Federico II liquida prácticamente la autoridad del Imperio, en momentos en que la invasión de los mongoles de Gengis-Kan hundía a Europa en el terror. Los jinetes amarillos aplastaban a los rusos, a los polacos, a los Caballeros alemanes del Este, subían hasta Viena... La rivalidad entre las dos cabezas de la Cristiandad parecía un doble suicidio.

Dentro de la Cristiandad, el Papa ya no tendrá como opositor a un emperador, que le dispute, en coexistencia de poderes, el gobierno de lo temporal, sino a los distintos reyes que, alzando la cabeza frente a la quiebra de la autoridad imperial, recaban para ellos el gobierno temporal, pero dentro de una nueva concepción: la existencia de dos sociedades legítimas y soberanas. La idea, cada vez más vigorosa, de autonomía frente a la Iglesia, pasa a los reinos.

Sin embargo, es dentro de la Iglesia misma que se da el paso decisivo. En el ocaso del agustinismo político, la autarquía política encuentra su fundamentación filosófica en el "naturalismo político", puesto en auge por la recepción del aristotelismo, y afirmado por Santo Tomás de Aquino. La filosofía de Aristóteles llega a París, centro teológico de la Cristiandad, por intermedio de los filósofos hispano-musulmanes y de la escuela de traductores de Toledo. Esta filosofía, "cristianizada" por Santo Tomás, abre, en la vieja polémica medieval, nuevas y fecundas perspectivas.

Santo Tomás afirma abiertamente la existencia de una sociedad política, como expresión de una realidad distinta de la sobrenatural. Una sociedad que, ni tiene origen, ni es consecuencia del pecado, como en San Agustín, sino que, surge necesariamente de la misma naturaleza humana. Como para Aristóteles, para Santo Tomás, el hombre es un animal social y político y, en consecuencia, sólo puede lograrse plenamente como tal, como hombre, en la convivencia y en la relación con sus semejantes. De este modo, y por la naturaleza humana (obra de Dios), el hombre requiere vivir en sociedad, porque solamente ella le permite comunicarse con los demás, como lo exige su naturaleza intelectual, dentro de un orden, como lo exige su naturaleza moral.

Afirma Santo Tomás la realidad de dos sociedades, distintas por sus fines y por su estructura. Por sus fines, la sociedad política tiende al natural de la felicidad terrena; la espiritual, al sobrenatural de la felicidad eterna. En cuanto al modo de estructurarse, la temporal o política, se constituye de abajo hacia arriba, o desde adentro hacia afuera, por la gradual expansión de círculos de sociabilidad, que van desde la simple unión del hombre y la mujer, a la compleja organización del Estado. La religiosa, desde arriba hacia abajo, teniendo a Cristo por cabeza y fuente de toda jerarquía. Ins-

³ Daniel Rops: *Obr. cit.*, págs. 232-233.

tituida ésta por un acto, aquélla crece espontáneamente, desde la naturaleza misma del hombre. A la sobrenatural, se ingresa mediante el sacramento del Bautismo; en la política "se está" por condición natural. Así Santo Tomás funda el poder civil independientemente de la jurisdicción de la Iglesia, operando con conceptos filosóficos y no con nociones teológicas y distinciones entre creyentes y no creyentes.

A partir del siglo XIII, y durante la baja Edad Media, cambia la fisonomía del Occidente europeo. En decadencia el feudalismo rústico y rural, la aparición de la burguesía, viene a romper los cuadros sociales y políticos, hasta entonces rígidamente jerarquizados, como nueva fuerza que busca situarse frente a la Nobleza, apoyando al poder real. Nacido del renacimiento de la economía urbana mercantil e industrial, vela por sus propios intereses contrapuestos, muchas veces, a la moral preconizada por la Iglesia. Las ciudades adquieren jerarquía jurídica, y entran decididas en el juego político.

Fundamentada en los principios filosóficos del aristotelismo y en la renovación del derecho romano, lo que aparece ya es la sociedad laica, al margen de la Iglesia; una sociedad que, al renovar sus cuadros políticos, se agrupa, cada vez más, en torno a los reinos, prefigurando los futuros Estados modernos, que se afianzarán a partir del Renacimiento. Pese al aparente apogeo del Papado, el centro de equilibrio de la Cristiandad, ya no está en sus manos, en la época del papa Bonifacio VIII, a principios del siglo XIV. En el 1300 Bonifacio VIII, proclama que todo aquel año será de gracias excepcionales y de remisión de los pecados, para los que acudan a Roma, a rezar en las grandes basílicas. El primer jubileo tuvo un éxito prodigioso. A la Ciudad Eterna llegaron verdaderas muchedumbres, dando la impresión de que la Cristiandad entera se agrupaba al lado del Pontífice. Sin embargo, hecho significativo, ningún rey figuró entre los peregrinos.

Precisamente la ruda polémica, entablada entre este Pontífice y el rey de Francia, Felipe IV, demuestra, en forma inconfundible, la desintegración de la concepción unitaria medieval. Teólogos de la Universidad de París, queriendo escapar a la Curia romana, formulan y desarrollan la nueva doctrina. Un libelo, que circula en ciertos medios, asegura: "*Antes que hubiera clérigos, había un Rey de Francia, que tenía la custodia de su Reino, y que podía legislar*"⁴. Esta formulación es llevada a la práctica por los juristas que pasan ahora a ser consejeros de los reyes. Ministro de Felipe IV de Francia, Guillén de Nogaret, profesor de derecho romano, es el primero de estos legistas que llega a Canciller. La réplica de Bonifacio VIII no se hace esperar: su bula "*Ausculda Fili*" apunta al centro neurálgico de la cuestión, y asegura al rey de Francia: "*Los que te persuaden de, que no tienes superior y de que no estás sometido al Jerarca supremo de la Iglesia, te engañen y están fuera del redil del Buen Pastor*"⁵. Los legistas acusaron duramente el golpe. Un cronista asegura que el conde de Artois arrancó el documento de las manos del Legado, cuando éste lo entregaba al rey, y la Bula no se publicó en Francia. De inmediato, en "Unam Sanc-

⁴ Daniel Rops: *Obr. cit.*, pág. 699.

⁵ Daniel Rops: *Obr. cit.*, pág. 706.

tam" el Papa insiste, una vez más, sobre la teoría pontificia. Como consecuencia, se realiza el increíble atentado de Agnani, y Bonifacio VIII cae preso del poder temporal. Surgirá luego la ruidosa controversia entre Juan XXII y Luis da Baviera, el destierro de Avignon, el Cisma de Occidente... Ante la Iglesia debilitada, no extraña el cúmulo de doctrinas que desconocen, cada vez más, la existencia de un poder espiritual independiente, o que lo limitan tanto que prácticamente desaparece. Sin el apoyo del Imperio, el Papado aparecía cercado por la anarquía italiana y la presión francesa. Y aunque la sociedad, en general, siguiera viviendo el clima medieval, las líneas de pensamiento perfilan posiciones opuestas.

El más conspicuo representante de las nuevas ideas, ya heréticas, y el más temible, es Marsilio de Padua. Radical en sus conclusiones, precursor de la Reforma protestante, concibe a la Iglesia solamente como una sociedad natural. La Iglesia no es el Papa, los obispos, los sacerdotes, sino la universalidad de los fieles, que adoran a Cristo. Pero en esa universalidad reside, en última instancia, la plenitud de la potestad, no en el Papa, considerado, él mismo, como un simple delegado de los fieles. Para Marsilio de Padua, no existe jerarquía eclesiástica, aunque siga habiendo Papa, obispos y sacerdotes. El Pontífice no es el sucesor de San Pedro; todos los sacerdotes resultan igualmente depositarios de los poderes de Cristo. Dentro de la Iglesia, el Concilio General, representación de toda la comunidad cristiana, es la autoridad suprema en materia de fe. Pero el Concilio, suprema instancia eclesiástica, debe de ser convocado por el emperador, que tiene en sus manos el poder coercitivo universal. De esta manera, el Sumo Pontífice pasa a ser un mandatario del Concilio, con los poderes que éste le delegue. En los beneficios y propiedades de la Iglesia, emperador, reyes, príncipes son los que disponen, y hasta fijan, el número de personas que deben figurar al frente de cada iglesia.

De esta manera, Marsilio de Padua, en su "Defensor Pacis", no sólo destruye la concepción unitaria medieval, no sólo proclama la independencia del poder temporal, sino que atenta contra la misma constitución monárquica y sacra de la Iglesia. Se va, así, hacia una secularización tan absoluta de la vida, que casi se desconoce el orden sobrenatural, y a la Iglesia misma, como sociedad perfecta, de origen divino, y con poderes y jerarquía emanados de Cristo.

A lo largo de la baja Edad Media, hasta llegar al Renacimiento, y preparando su camino, tres son las principales corrientes de pensamiento: I) la del sector "teocrático" que todavía sostiene la primacía del orden sobrenatural, pero que ya resulta inadecuada a la nueva realidad histórica. Sin embargo, la cultura occidental, sigue alimentada por sus raíces medievales. Cuando en el momento de los grandes Descubrimientos, el Pontífice haga entrega de las nuevas tierras a portugueses y españoles, en realidad está actuando de acuerdo a viejos conceptos medievales, a los que nadie se opone abiertamente. Las Bulas de Donación son acatadas, pero será la última gran medida del Papado, en lo temporal. Y cuando, queriendo legitimar la acción de España en Indias, se aduce que los indígenas son infieles, no se hace más

que aplicar la doctrina medieval de la guerra justa contra paganos, para dilatar el campo de la fe. En esta circunstancia, será la moderna conciencia española la que reaccione contra estos supuestos, tanto rechazando el pretendido poder pontificio, como aclarando la diferencia existente entre infieles y paganos. Sobre el tema, Francisco de Vitoria escribe sus *Reelecciones*.

La segunda corriente de pensamiento, arrancando de Marsilio de Padua, llega al nominalismo y al conciliarismo, con acentuado desconocimiento de lo propiamente sobrenatural. En realidad, poco quedaba ya de las grandes síntesis medievales. Las graves consecuencias de esta posición estallarán en el siglo XVI: Lutero proviene de ellas, y su postura religiosa incidirá directamente en el plano político. Dentro de esta corriente, la Bula de Oro de la Dieta imperial, eligirá a los siete electores para la designación del emperador, sin alusión alguna al jefe de la Iglesia. De golpe, la elección imperial de un nuevo soberano, se convertía en un asunto exclusivamente laico.

La tercera vertiente del pensamiento está dada por la Escolástica que, desde Santo Tomás, y dentro de la más estricta ortodoxia, llevaba a la clara distinción entre las dos sociedades. El fundamento de la comunidad política queda radicado en la naturaleza misma del hombre, ser social, carácter que no es desligable de la condición humana, a tal punto que, quien careciese de él, debería ser considerado, o como un ser corrompido, o como un ente extraordinario: un superhombre.

Esta corriente tomista no se pierde, como doctrina sistematizadora del Derecho Natural. Lógicamente Santo Tomás no pudo perfilar una teoría sobre el Estado, porque el Estado, como tal, es una nueva entidad política, que surge recién en el Renacimiento, pero abre el camino para hallar soluciones en los críticos momentos del siglo XVI.

Dentro de esta tradición escolástica, se mantiene la escuela iusnaturalista española de la alta Modernidad. Retorno a la tradición, que no es una marcha retrógrada, sino un movimiento hacia adelante. Adaptación y avance respecto a los nuevos problemas y necesidades de la hora. Impulso y desarrollo de lo simplemente esbozado y expuesto, de una manera implícita en Santo Tomás, hasta llegar a elaborar una nueva cultura cristiana, sin rupturas con la anterior, pero distinta, como era distinto el hombre moderno con respecto al medieval.

España, no aislada, pero sí poco relacionada con el resto del Occidente, en los primeros siglos medievales, se mantuvo ajena a las luchas entre el Pontificado y el Imperio. La originalidad de la Edad Media española, por el hecho histórico de la invasión musulmana y la consiguiente empresa de Reconquista, determinaron una dinámica y una movilidad social, sobre todo en Castilla, totalmente ajena a la concepción piramidal y jerarquizada del Imperio, faltando así, en España, el sustrato social sobre el que éste se apoyaba. Los reinos peninsulares, en su lucha contra el musulmán, adquirieron seguridad y autosuficiencia y afirmaron su soberanía frente a un Imperio germano cuyos ideales no podían ser compartidos por la España cristiana, al basarse en distintos supuestos políticos-sociales. España se consideró excenta del Imperio. Con respecto al Pontificado, fracasó el intento de los papas

Alejandro II y Gregorio VII por convertir la Reconquista en una Cruzada "internacional". Era ésta una empresa de españoles, y para españoles.

Tal vez, por todo esto, la libertad personal y política se matizó en ella, antes que en el resto del Occidente, y se agudizó la idea de la libertad social. Dentro de la Península, y en el reino castellano, nace —como afirma Rodríguez Casado— el primer intento de compilación jurídica, que indica ya el arraigo de derechos y deberes ciudadanos: *Las Partidas* del siglo XIII. Ellas son el primer esbozo de un Código de un pueblo en la Edad Media. En este ambiente, es lógico que fructificaran y adquirieran mayor fuerza y expansión las bases ideológicas de Santo Tomás, desde el punto de vista jurídico-político. Y las Leyes de Indias constituyen el mejor exponente del modo de concebir los derechos del hombre, que se tenía en la España de los siglos XVI y XVII.

Refiriéndose a este momento, el pensador Jacques Chevalier en su *"Historia del pensamiento"* dice: *"Si quiere encontrarse en esta época una expresión firme del principio en que se fundan la libertad religiosa, la independencia política, los derechos que corresponden a los súbditos, a los pueblos, a las naciones y a «la humanidad como un todo», así como el reconocimiento de la soberanía del pueblo o de la comunidad natural, como fundamento del Estado, bajo la norma de la Ley divina —porque ninguna ley humana obliga más que en virtud de ella— no es en los reformadores donde se la encontrará, sino en los teólogos del país que fue el primero en dar al mundo el modelo de un régimen de libertad, España: sus maestros, de Vitoria a Suárez, permanecieron en el recto camino de la tradición humana y cristiana de la Edad Media, a la que renovaban perpetuándola, en tanto que los reformadores habían roto con ella tanto en el orden político, como en el orden específicamente religioso, quebrantando sus propios cimientos"*⁶.

Esta dualidad mental, la de España y la de gran parte del Occidente, expresa los dos sentidos que la Modernidad cobra en Europa. La Modernidad europea del racionalismo individualista, que niega la comunidad de fines de los hombres sobre la tierra, reconociendo, en cambio, los fines individuales de cada colectividad nacional; la Razón de Estado que impulsa la carrera hacia el Absolutismo. Y la Modernidad hispánica que, afirmando la dignidad y libertad humana, no ve en el Monarca al señor absoluto y tiránico —*"rey de hombres libres que le obedecen usando de razón"*, como asegura Tomás de Mercado—, se lanza a una política universal. La escuela iusnaturalista desarrolla doctrinariamente ese clima ecuménico vivido por la España del siglo XVI y primera mitad del XVII.

⁶ Chacques Chevalier: *"Historia del pensamiento"*. Colección Aguilar, Tomo II. Pág. 582.

II

LA ESCUELA IUSNATURALISTA ESPAÑOLA: FRANCISCO DE VITORIA

Lo que acabamos de exponer tiende a ubicar a la escuela iusnaturalista española en el desarrollo histórico de las ideas políticas. Entramos, ahora, en ella, de la mano del gran dominico Francisco de Vitoria, cuya fama se acrecienta, y cuya doctrina es sometida constantemente a nuevas investigaciones. Nacido en la ciudad de Vitoria, a fines del siglo XV, ingresa a la Orden de los Predicadores a comienzos del XVI. Recibe los grados académicos en la Sorbona, y, de regreso a España, obtiene la cátedra de Prima de Teología en la Universidad de Salamanca. Su vida posterior ya está inseparablemente unida a la de esta Universidad; sus lecciones célebres y muy concurridas. El mismo emperador Carlos V honra con su presencia sus clases en 1536. Frecuentemente consultado por éste, mantiene su espíritu, manifestando claramente su modo de pensar, aunque fuese en contra del parecer del mismo emperador, quien, sin embargo, lo nombra su teólogo para el Concilio de Trento. Su opinión fue requerida especialmente con respecto a los problemas americanos, e influyó notablemente, en este aspecto, en el ánimo del César. La consulta a juristas teólogos, sobre todo, para los casos de América, se hicieron trámite, no sólo regular, sino hasta obligatorio en el siglo XVI.

Pero un estudio, o por lo menos, un esbozo de estudio de la filosofía de las ideas políticas, forzosamente tiene que estar conectado, vinculado, relacionado con un ámbito más amplio que lo contiene: el ámbito de la filosofía de la cultura.

Tratar las ideas políticas en sí mismas, aisladas de la historia de la cultura, es correr el riesgo de no entenderlas cabalmente.

Pero también es cierto que el estudio de la filosofía de las ciencias del espíritu: filosofía del Derecho, de la Religión, de las ideas políticas, no puede hacerse exclusivamente, aunque sean indispensables, con los solos principios extratemporales de la filosofía, porque aquí cambia la materia misma: cambia el concepto del Estado, cambia el pensamiento político, cambian los principios y estructuras religiosas. Por eso, en los momentos de crisis, o de conmoción de la cultura occidental, por ejemplo, en tiempo del Renacimiento, de la Reforma o del Absolutismo, siempre se ha tratado de elaborar una concepción propia y peculiar de las ideas políticas. El Político tiene que saber variar el arte de gobernar, de acuerdo a las circunstancias histó-

ricas, y los teorizantes acomodar su visión a la realidad cultural que los circunda. La filosofía del Estado es incomprensible sin el fondo político del que emerge y recibe su savia. Todo sistema filosófico-político se encuentra implicado en el conjunto de la vida cultural de su época. Para descubrir la verdadera significación de cada sistema, se precisa investigar sus conexiones con los distintos planos de la vida humana, desde el religioso hasta el económico.

Por eso, aunque la escuela iusnaturalista española puede considerarse como un todo completo y perfectamente coherente en sí misma, no debe ser enfocada deslindándola del espacio cultural del siglo XVI, porque entonces no se entendería la especial problemática histórica de cada uno de sus pensadores, y el influjo que, sobre ellos y su sistema, pudieron ejercer las crisis de dicho siglo. La visión del Estado cristiano, desenvuelta por los maestros españoles, sigue el desarrollo de la Historia cultural de Occidente, y la grandeza de su impulso radica en haber sabido calibrar y solucionar los problemas de su tiempo. Supieron evidenciar la estructura formal de un sistema, y escudriñar sus más lejanas raíces espirituales, apreciar el marco concreto de su época, sin olvidar su concatenación histórica, y distinguir lo que es respuesta a la problemática circunstancial, de lo que es avance positivo en el conocimiento esencial de la vida política.

El siglo de la escuela iusnaturalista, el siglo XVI, es de crisis y de conmoción.

Generalmente se hace concluir la Edad Media en 1453, con la caída de Constantinopla en poder de los turcos, y las consecuencias políticas, culturales, espirituales que trajo aparejada la desaparición del Imperio bizantino. El Renacimiento y la renovación del arte, el Humanismo que exalta a la persona humana que, ya no sólo entra en toda asociación con valor sustantivo, sino que descansa en su propia fuerza y pujanza, precisamente a causa de su singularidad individual, que le da una viva conciencia de sí misma; el redescubrimiento de la Antigüedad clásica, cuyas obras circulan, más fácilmente, gracias al perfeccionamiento de la imprenta por Gutenberg; los grandes Descubrimientos geográficos, la gesta de los portugueses, cantada por Camoens en su "*Lusiadas*"; la exploración de la ruta de las Indias por Vasco de Gama o Magallanes; le empresa de los españoles, el descubrimiento y conquista de México y Perú, y la proyección económica que, en Europa, tuvo la aparición del metal americano; la revolución astronómica del monje polaco Copérnico, que preludia el desenvolvimiento de las ciencias exactas y de la mecánica celeste; las matemáticas aplicadas al dominio de la naturaleza que, renovando la visión del universo, cambian también la perspectiva del hombre; la Reforma protestante, iniciada en Alemania y que, al expandirse, resquebraja la unidad espiritual y cultural de la Cristiandad, afianzando la autonomía de los denominados Estados nacionales y la omnipotencia de los príncipes... Hechos y acontecimientos que marcan el divorcio entre dos épocas.

Todo esto es cierto, y es bastante para justificar la pretensión de descubrir, en el siglo XVI, la génesis del pensamiento moderno. Pero también

es cierto que los gérmenes de este complejo movimiento ya estaban en gestación a lo largo de la baja Edad Media: luchas entre el Imperio y el Pontificado, el occamismo, Marsilio de Padua, ideas y tendencias conciliaristas, las herejías de Wiclif en Inglaterra y de Hus en Bohemia que, como síntomas de los nuevos tiempos, adquieren un carácter netamente nacional. Los siglos XIV y XV tienen una doble faz: en ellos vive la Edad Media, pero también comienza a surgir algo nuevo.

Lo cierto es que la Edad Media no está separada de la Moderna, por ningún acontecimiento externo, como invasiones de pueblos o guerras mundiales. Se incorporan, sí, pueblos nuevos a raíz de los descubrimientos geográficos, pero la mayoría de éstos acceden a la cultura occidental; las directivas políticas, jurídicas, culturales, religiosas, siguen saliendo de Europa, aunque tengan que amoldarse a una realidad distinta. La diferencia entre una y otra época, estriba, sobre todo, en la radical transformación interior del hombre occidental. Cuando las fuerzas disgregadoras de la baja Edad Media, llegan a su completo desarrollo, y cristalizan, dando nuevos fundamentos de vida al hombre occidental, es cuando comienza la Modernidad.

Así, ni la caída de Constantinopla, ni el descubrimiento de América, ni la misma secesión luterana, poseen valor en sí mismos, ni separadamente, para jalonar el término de la Edad Media. Es preciso bucear en capas sociales y culturales más profundas, para hallar la explicación del cambio de mentalidad colectivo, que permite diferenciar el Medievo de la Modernidad.

El desarrollo demográfico del siglo XIII, el avance económico, las luchas sociales, el afianzamiento del poder de la Monarquía, son manifestaciones que están dentro de una misma línea: la Europa medieval buscaba una nueva postura. La minoría selecta, que encauzó el Renacimiento renovador, a comienzos del cuatrocientos, surgió de la entraña misma de la gran creación de la Europa bajo medieval: la ciudad, modelo para la organización de los futuros Estados nacionales.

Es entonces cuando la maravillosa síntesis, lograda por la escolástica medieval, en la que vivía y de la que vivía el hombre del medioevo, síntesis entre Dios y el hombre, entre la naturaleza y la Gracia, se quiebra. Y la destrozan dos movimientos, que caracterizan la Modernidad: por uno lado, el Renacimiento, por el otro la Reforma protestante. El Renacimiento quiebra aquel equilibrio, dejando de lado, cada vez más, a Dios y a la gracia, para volcar todo el peso de la balanza a favor del hombre y de la naturaleza, con una especie de veneración casi religiosa hacia estos dos elementos. La Reforma protestante, dada su concepción de la naturaleza humana, destruida por el pecado, se inclina hacia Dios y la gracia. Pero así el Renacimiento como la Reforma coinciden en una abierta oposición a la escolástica y a la filosofía aristotélica. El Renacimiento ve, en la escolástica, un obstáculo para la formulación de una nueva filosofía axial, radicada no en Dios y la Gracia, sino en el hombre y la naturaleza.

Dentro del Protestantismo, Lutero considera que la escolástica ha sofisticado la teología y, por su concepción de la naturaleza caída, se aparta

de la filosofía. Lutero no tenía una mente filosófica ni teológica; dentro del cristianismo inaugura lo que José Luis Aranguren denomina una "forma patética" de religión. En cuanto a Calvino, proclama que el conocimiento consiste, más en una viva experiencia, que en una vana especulación. Sin embargo, Calvino es el verdadero teorizador del protestantismo, al que, en algunos aspectos, da un racionalismo tan utilitarista que, Max Weber y Troelcht vinculan este protestantismo, con el nacimiento del capitalismo moderno mercantil primero, luego industrial.

Es en este momento crítico cuando se resquebraja la unidad espiritual y cultural de la Cristiandad que ya va dejando de ser la Cristiandad para ser simplemente Europa. La Europa moderna, caracterizada por la disgregación política, el subjetivismo religioso, la secularización de la vida y de las ideas. Reforma protestante y renacimiento antropocéntrico, capitalismo mercantil, Estados nacionales, nuevas concepciones, nuevas formas de vida, que hacen a la Modernidad europea.

Pero, frente a la Modernidad europea, se alza la Modernidad hispánica, lo que Laín Entralgo considera un proyecto histórico de Cristiandad post-renacentista; de una cristiandad, no ya como la medieval, sino lograda, de acuerdo a las nuevas posibilidades abiertas y suscitadas por el Renacimiento. Frente a los excesivos divisionismos políticos, frente al subjetivismo religioso, España se lanza a una política de sentido universalista. Y si la Modernidad europea triunfó finalmente sobre la hispánica, a mediados del siglo XVII, en Westfalia, se debió exclusivamente a la fuerza de las armas, esa formidable coalición que Richelieu dirige, sin importarle para lograr su objetivo: la grandeza del Estado francés, y para ello atomizar a la Alemania; transformar el mapa político de Europa y, aun, destruirla espiritualmente. Pero todo lo que España significó en aquella escisión del siglo XVI, aunque vencida, no puede decirse que haya muerto, ni que lleve trazas de morir, ni en España, ni en Europa. La contradicción interna, que dividió a Europa en aquellos momentos, sigue existiendo, en el seno de la Europa misma, y ha rebotado constantemente sin que usa haya resuelto todavía.

Dada la peculiaridad de la Edad Media española, también su Modernidad tuvo rasgos únicos y singulares. El ideal de Carlos V es ecuménico: mantener la universalidad y la unidad de la Iglesia. Pero el curso de la Reforma alemana hubiera sido posiblemente otro, sin la oposición en el campo internacional, de las ambiciones de Francisco I, del alud arrollador del turco, con Solimán I, y del cáncer que roía la vitalidad alemana. Los afanes de los monarcas franceses, cuyo lema es: la Razón de Estado, y de los príncipes alemanes por la omnipotencia, en cada uno de sus respectivos territorios, y de los sultanes de Turquía, forman el frente antiimperial, constituido por los elementos disociadores del Renacimiento: monarquías nacionales, espíritu de crítica religiosa, predominio de las conveniencias prácticas sobre los altos ideales espirituales de la Cristiandad en las relaciones internacionales, representados éstos por la política española.

España lucha contra la escisión religiosa, lucha con las armas, y con la palabra en los campos de batalla, y en ese extraordinario Concilio de Trento,

en el que destacan de tal manera los juristas y teólogos españoles que, al decir de Menéndez y Pelayo, fue un Concilio tan ecuménico como español. Trento realiza la reforma de las estructuras temporales de la Iglesia, para adaptarla a los nuevos tiempos, y esclarece el dogma. Y si Trento no llegó a tiempo para salvar a toda Europa, salvó, sí, a Hispanoamérica, como lo demuestran las conclusiones y la puesta en marcha de las conclusiones del tercer concilio limense.

Con respecto al Renacimiento, el de España, no sólo fue fecundo, fue también plenamente ortodoxo, y no significó una ruptura con la cultura anterior que, en ningún momento, se tuvo por bárbara u oscura. Por el contrario, existió una verdadera continuidad cultural, como lo evidencia el auge, en plenos siglos XVI y XVII, de la escultura polícroma, el auge de los autos sacramentales y, aun, el teatro del siglo de oro que, en más de un aspecto, no es más que la escenificación del romancero.

En cuanto a la actitud española, frente al nuevo temperamento económico, existe una verdadera antítesis entre los rasgos que caracterizan al capitalismo mercantil y la psicología económica del español. Vicens Vives estudia en su *"Historia económica de España"*, los fundamentos esenciales de este capitalismo moderno y señala tres caracteres distintivos: 1) la despersonalización del negocio; el negocio ya de tal volumen que casi actúa por sí solo, desprendido de su empresario. 2) La "mística" del negocio; el éxito económico, tenido como signo positivo de la Providencia, lo que determina que Weber y Trelcht vinculen el capitalismo moderno con el protestantismo, puesto que éste traslada los signos de redención de las buenas obras de fe espiritual, al ámbito económico. 3) El triunfo económico, como elemento de lustre, de empaque, de significación social. Un personaje sin dinero, sin fábrica y sin esplendor social, es un frustrado. Tres rasgos difíciles de encontrar entre los españoles. Es casi imposible que al español le pueda despersonalizar el negocio: casa, negocio y dueño forman un círculo indestructible; ni al negocio, el español lo concibe despersonalizado. En España existió, y existe, la mística religiosa, la mística de empresas espirituales, nunca la mística de lo económico. Y, por último, todavía en la España del siglo XVIII, existían leyes prohibiendo a nobles e hidalgos la práctica de ciertos oficios. Linaje de sangre, totalmente opuesto al del dinero. En España se podía adquirir fama y honor, los dos resortes del hombre de la época, por hechos heroicos, nunca por éxitos económicos. Fama y honor tuvieron los conquistadores de América, y casi todos murieron pobres; en cambio los que solamente se enriquecieron quedaron en el anonimato. Cuando a Pedro Crespo, el "Alcalde de Zalamea", se le propone comprar una ejecutoria de nobleza, contesta, con buen sentido español:

... qué gano yo en comprarle
una ejecutoria al Rey,
si no le compro la sangre?
Dirán entonces que soy
mejor que ahora? Es dislate.

*Pues, ¿qué dirán? Que soy noble
por cinco o seis mil reales.
Y eso es dinero, y no es honra
que honra no la compra nadie.*

Reforma, Renacimiento, capitalismo moderno. Falta esa nueva realidad política, que surge en este momento de la Modernidad: el Estado nacional. En este aspecto, España es el país que más rápidamente se organiza como Estado moderno. La inestabilidad social en el campo, la ruina del poder político de los municipios, por un lado, y de la nobleza por otro, hacen necesaria una amplia intervención de la monarquía, en el cuerpo nacional, capaz de canalizar las luchas sociales, y de enderezar las energías perdidas, hacia un fin colectivo. Hacia fines del siglo XV, en el suelo peninsular, existían cinco Estados, de los cuales dos: Navarra y Granada, eran simples residuos de la Edad Media. Entre los tres restantes, Castilla, Corona de Aragón y Portugal se había llegado a una situación de equilibrio, después del intento de Castilla de asegurarse Portugal: derrota de Aljubarrota. Sin embargo, se evidencia la tendencia hacia una futura unificación, presidida por Castilla. El enlace de los herederos de los dos tronos, de Aragón y de Castilla, don Fernando V y doña Isabel, constituyen la premisa esencial de la nueva etapa: un régimen dual, bajo el gobierno único de los Reyes Católicos, que dio paso, en la Historia, a la España moderna; vendrá luego la caída de Granada y la anexión de Navarra cispirenaica, los reinos de América, la herencia borgoñona... Pero la España de la unidad, como se llamó a la de los Reyes Católicos, nunca fue un país unitario ni uniforme. Eran muchos los reinos y territorios incorporados a las coronas de Fernando y de Isabel, cada uno con sus fueros, privilegios y constituciones, larga e intensa vida histórica como para ser reducidos a un común denominador. Por otra parte entre los distintos reinos y territorios, existían intereses contrapuestos. Por eso, la Monarquía española de los Austria, nunca fue un Estado unitario, que realizase una política internacional en exclusivo beneficio suyo. Fue, ciertamente, un conjunto de pueblos, que buscaron y lograron la unidad, en el servicio de ideales universales. Como dice Rodríguez Casado, seguramente el particularismo interno llevó a esta Monarquía, en la diversidad, a una política internacional fundamentada en normas de validez universal. No es de extrañar entonces que, en este ambiente, surja la escuela de juristas-teólogos que formulan una concepción política, inspirada en el Derecho natural, es decir, en principios universalmente válidos.

Mientras la Modernidad europea rechaza, casi sistemáticamente, la escolástica, otro rasgo distintivo, los maestros españoles vuelven los ojos hacia ella, y hacia la obra de Santo Tomás. Pero no es una vuelta al pasado, que signifique retroceso. La concepción iusnaturalista española no es una simple supervivencia de la escolástica tomista, sino un movimiento rigurosamente contemporáneo al tiempo en que se desenvuelve. Sobre este tiempo,

se reelabora y proyecta un legado tradicional, pero sin que la fidelidad a ese pasado, nuble la vista, como para no contemplar los nuevos problemas de la época. La relación es tan evidente, que ella misma resalta la fuerte originalidad con que se enfrentan y solucionan realidades, tan radicalmente nuevas como el Estado moderno, la liquidación de la pretendida hegemonía universal por parte del Imperio como del Pontificado, la concepción de la potestad real como un oficio dentro del orden, la posición del individuo dentro de la sociedad...

Precisamente, por estar abocados a su tiempo, los maestros españoles confieren una especial atención a la Ley Natural y a la Filosofía del Derecho. Las razones eran múltiples: la posición del protestantismo, con su doctrina de la naturaleza destruida por el pecado, hacía especulativamente imposible el derecho natural tradicional. El renacimiento, que separa, cada vez más, la Razón de la Fe y origina una ciencia profana, no ya alejada, sino en oposición con la teología (ya Pompanazzi habla de la doble verdad). La Ley, desvinculada de la divina, en el plano político: Maquiavelo sacará las consecuencias que, todo esto llevaba implícito. Pero, no solamente en el orden de las ideas, los problemas se agudizan, sino en el orden de la misma realidad. Ya el "orbe cristiano", no era el mundo, después de los descubrimientos de españoles y portugueses. El encuentro con una América poblada, crea serios interrogantes a la conciencia de España. No es mera coincidencia que el primero y más importante tratado de Derecho de gentes, el de Francisco de Vitoria, se titule "*De bello et de Indiis*". Aunque existen matices personales y posiciones originales entre los distintos maestros desde Vitoria hasta Suárez, sin embargo, la escuela iusnaturalista puede considerarse, en sí misma, como un todo perfecto, completo y coherente, que arranca de una serie de principios comunes a todos sus representantes. Y estos principios son:

1) La consideración de la Humanidad como un pluriverso de Estados. Esto era ya un hecho histórico en el siglo XVI, pero ahora pasa a ser un hecho jurídico, porque ni el Derecho natural, ni el divino, ni el positivo, contienen ni autorizan una pretensión de dominio universal. No hay prueba histórica de un acto sobrenatural de concesión de ese dominio; no consta, tampoco que la Humanidad haya consentido en ser gobernada por un solo príncipe; no hay pruebas de derecho positivo, que adjudique esa jurisdicción universal. La imagen política del mundo no es la de un universo, regido por un solo príncipe, sino la de un pluriverso de repúblicas, que conviven, de acuerdo al Derecho de gentes. Por lo tanto, cada Estado es un "todo", esto es, una comunidad perfecta a la que nada falta para el cumplimiento de sus fines.

2) A ese "todo", se lo concibe como una unidad orgánica, armónica, de partes entrelazadas entre sí jerárquicamente, de la misma forma que un organismo natural. El Estado es un cuerpo místico, una unidad, que se funda no sólo en la jerarquía del poder, antes bien, en la cooperación moral, de todas sus partes, para la realización de un fin: el bien común, razón de ser de la comunidad política.

3) Por ello, el Estado es una comunidad ética y teleológica, que encuentra su razón de ser en su propio fin: el bien común. El bien común vincula la existencia, el contenido y los límites del poder del Estado. La plenitud del Estado, como sociedad perfecta, ha de ser comprendida desde su fin, porque en él hallamos su razón de ser y su necesidad.

4) Cada Estado o República (el término Estado aparece más tarde) es una comunidad perfecta, y perfecto es lo mismo que todo, dice Vitoria: "*De donde se llama imperfecto a lo que le falta algo, y perfecto a lo que nada le falta*"⁷. Por lo tanto, la comunidad política, como "todo", no es parte de otro orden político, y comprende los elementos que le son necesarios para su subsistencia, y normal desenvolvimiento. La idea de "todo", que se repite reiteradamente en la literatura posterior hasta Suárez, es esencial para comprender el carácter de orbe concluso que se atribuye a la República. Esta no es suficiente, sino autosuficiente; no es parte ni dependencia. Sin embargo, Vitoria no aislará a los Estados, los unos de los otros, sino que los comprende en un solo derecho internacional que él, con razón, llama derecho de gentes. La independencia cobra sentido con referencia al Imperio y al Pontificado, y asegura: "*Siendo una república parte de todo el orbe...*"⁸.

5) La potestad regia, como cabeza y poder supremo del Estado, así como cualquier otro poder que se ejerza en la comunidad, es un oficio. De esta manera, todo poder se institucionaliza y se radica en el orden de la comunidad misma. De aquí, que el mismo rey, príncipe o legislador, quede obligado, por el derecho, en cuanto es derecho de la comunidad que el legislador define, en virtud de su oficio.

Como es natural, estos cinco principios fundamentales se condicionan entre sí y, apenas pueden entenderse, sino en cuanto se complementan o interpretan recíprocamente.

Manejando estos conceptos, Vitoria elabora una teoría completa sobre la sociedad y su concreción: el Estado. Arranca del principio de que todo lo que existe tiene un fin, que es su razón de ser. Por ello, averiguar cuál es el fin de la sociedad es imprescindible, ya que es el fin el que caracteriza a la sociedad como tal y, por lo tanto, al Estado como máxima representación de la sociedad, ya que el Estado no puede tener un fin en sí mismo, sino el de la sociedad de la cual es su expresión.

Para Vitoria, al hombre, Dios lo dejó frágil, enfermo, débil, indigente, desnudo, pero le concedió razón y voluntad. Por su razón, comprende que necesita de los demás, y por su voluntad, se pliega a vivir en comunidad, para realizarse plenamente, y para lograr todo aquello que le es imprescindible para vivir, en el sentido más amplio de la palabra. De ello no es capaz si está indefenso y aislado. El hombre es, pues, naturalmente civil y social; es su misma naturaleza desvalida la que lo lleva a la vida comunitaria. Surgen así las repúblicas o sociedades políticas, no como invención de los hombres, no como algo artificial, sino como algo que procede de la misma natu-

⁷ Francisco de Vitoria: "*Relecciones*". Edit. Sophia. 1946. "*De los indios: relección segunda*". Proposición 3q, pág. 220.

⁸ Francisco de Vitoria: *Obr. cit.* "*De la Potestad civil*". 3er. corolario, pág. 128.

raleza humana para su defensa, conservación y desenvolvimiento. Esta es su causa final: el logro del bien común, es decir, un orden de justicia y de paz, dentro del cual todo hombre encuentre los medios para su realización. Por ello, asegura el padre Vitoria: "...siendo entre las sociedades, la «sociedad civil», aquella en que con más comodidad los hombres se prestan ayuda, síguese que la corporación es como si dijéramos una naturalísima comunicación muy conveniente a la naturaleza"⁹.

Pero para que la sociedad exista y realice el bien común, son imprescindibles los poderes públicos, que no tienen un fin en sí mismos, ya que deben de estar abocados a la consecución del fin de la comunidad, que es su razón de ser. Luego, la potestad tampoco surge del arbitrio humano, sino de la natural necesidad de la sociedad, regulada por su propio fin.

Si la sociedad resulta de la naturaleza humana, y la potestad de la naturaleza de la sociedad, ambas tienen una misma causa final: la plena realización del hombre, en cuanto tal. Y habiendo demostrado que la sociedad y la potestad pública que la rige, están constituidas por derecho natural y, teniendo el derecho natural a Dios por autor, es manifiesto que ninguna de las dos nace de la convención o de la voluntad humana. Dios infundió esa necesidad e inclinación en los hombres que, no pudiendo vivir sino en el marco de la sociedad civil, y no existiendo ésta sin poder que la rija, la sociedad y el poder tienen a Dios por autor y a El hay que atribuirlos. Por lo tanto, Dios es la causa eficiente de la sociedad y del poder. "*Por lo cual si las repúblicas y sociedades están constituidas por derecho divino o natural, con el mismo derecho lo están las potestades, sin las cuales las repúblicas no pueden subsistir*"¹⁰.

Pero alguien tiene que ejercer ese poder, y la determinación de ese alguien, ya no es de derecho natural, sino positivo. Es la comunidad la que designa los titulares del poder. Sin embargo, no puede transmitirles una autoridad que ella no crea, sino que solamente elige las personas, sobre las que ha de recaer la potestad. El poder no depende de los hombres, en cuanto a su esencia y existencia; éstos sólo designan a las personas que han de administrar una potestad, y ésta les viene de Dios.

Intimamente unida a la idea de la potestad, en Vitoria encontramos la de la soberanía, aunque jamás emplee esta palabra, que nace posteriormente. Pero para él, el Estado, como "todo", es absolutamente eficiente. No cabe duda de que, para el maestro español, la idea de soberanía es intrínseca y esencial a la de Estado, y su fundamento está dado al concebir a la sociedad civil como perfecta, bastándose a sí misma conforme a la teoría aristotélica, y la sociedad perfecta, organizada en función de derecho, es lo que constituye el Estado.

Por eso, la Humanidad se fracciona en Repúblicas independientes. Mas esta independencia es relativa, para el gran defensor de la sociedad universal del género humano, sociedad universal nacida, también ella, del derecho

⁹ Francisco de Vitoria: *Obr. cit.* "*De la Potestad civil*". Pág. 119.

¹⁰ Francisco de Vitoria: *Obr. cit.* "*De la Potestad civil*". 1ª conclusión - 6. Pág. 120.

natural. “Siendo una república parte de todo el orbe...” dice en “*De la Potestad civil*”, tercer corolario (pág. 128).

El impulso natural lleva al hombre a formar sociedad con otros, en forma más concreta, con aquellos que le son más allegados, por vínculos de raza, de territorio, de costumbres y, sobre todo, por la manera de concebir el bien común, que es lo que da a la multitud, conciencia de unidad. Mas estas diferencias peculiares en nada destruyen o debilitan la unidad esencial de la especie humana, sobre la cual se fundan.

Los principios, basados en el derecho natural, con los que Vitoria sustenta su concepción de la sociedad y de la potestad civil de los Estados, tomados aisladamente, los extiende al conjunto de naciones, consideradas como interdependientes y concurrentes todas ellas al bien común de la Humanidad. El hombre no agota su necesidad social, entre los límites estrechos de un Estado; tiende también a relacionarse con los demás hombres, como tienden los Estados a relacionarse entre sí. Existe una sociedad universal, formada por todos los hombres por el mero hecho de serlo y que, como nacida de la naturaleza humana, a Dios tiene por causa eficiente, y al bien común de la humanidad, por causa final.

Pero si existe una sociedad universal, naturalmente, también ésta ha de detentar una autoridad que, si trasciende a la soberanía estatal, no puede contraponerse a ella, ya que ambas emanan del derecho natural. En distintas ocasiones, habla Vitoria de “*la autoridad de todo el orbe que, de algún modo, es una sola república*”¹¹: “*El orbe todo, que en cierta manera forma una sola república, tiene poder de dar leyes justas y a todos convenientes, como son las del derecho de gentes*”. Y esa soberanía superestatal de todo el orbe, lejos de absorber o mermar la soberanía de las distintas repúblicas, es la única garantía de su existencia; y, a la autoridad de la sociedad universal compete declarar, defender, armonizar los derechos soberanos de cada una de ellas, por medio del derecho de gentes, que es el derecho de toda la Humanidad. Las soberanías estatal y superestatal no pueden ser contrarias, ni antitéticas, puesto que cada una se mueve en planos diferentes, y tienen un objeto formal distinto: la estatal, el derecho civil y político; la superestatal, el derecho de gentes. Ambas soberanías no pueden chocar nunca, si se mueven rítmicamente, dentro de sus órbitas respectivas, porque son órbitas concéntricas. De este modo, los Estados son a la sociedad universal o comunidad de naciones, lo que los individuos son a cada Estado. Y no basta que un Estado quiera desligarse de los demás, manteniendo una absoluta independencia, porque la comunidad de la naturaleza humana —que no se puede destruir— impone esa misma interdependencia, y todo el orbe podría emplear su plenaria autoridad para hacer cumplir el derecho de gentes, a cualquier Estado recalcitrante.

Pero esta comunidad de pueblos no se constituye por la libre voluntad y convenio o decisión de los Estados. Es una necesidad natural, igual que el Estado mismo, y tiene, por lo tanto, a Dios por autor. Por ello, el derecho de gentes no deriva su poder de obligar, de la voluntad de los Estados sobe-

¹¹ Francisco de Vitoria: *Obr. cit.* “*De la Potestad civil*”. 3ª conclusión - 21. Pág. 138.

ranos, sino del derecho natural, que da la norma moral de la justa convivencia de los pueblos. Esta es su objetividad, que está por encima de las veleidades de los Estados, como el derecho natural está por encima del positivo. Independientemente de la política de bloques de grandes Estados, o de una política mayoritaria, tiene la validez del "bonum orbis", tanto para los fuertes, como para los débiles. Como dice Vitoria: "...el derecho de gentes no tiene la fuerza por el pacto o convenios de los hombres...". Así, en el momento que, en Europa, se afirma, y va a predominar durante siglos, el particularismo nacional, generador de guerras, cuatro siglos antes de la Sociedad de las Naciones —que hizo justicia a Vitoria creando en Salamanca, en 1927, la cátedra: "Francisco de Vitoria"— el maestro español establecía los fundamentos del derecho internacional, o como él dice: "*de una ley de naciones*". Ley de naciones que deriva de la ley natural, y que, por eso mismo, es capaz de conferir derecho y de crear obligaciones. En esencia, muy distinta de la Sociedad de las Naciones, creación individualista, que ha creído posible interpretar la esencia de la comunidad internacional a través del prisma contractual, propio del individualismo liberal.

Fue el descubrimiento de América, y el problema de conciencia que se plantea España, sobre la legitimidad de sus títulos para el dominio americano, lo que lleva a Vitoria a su amplio enfoque del derecho de gentes. Hay que tener en cuenta que la Edad Media se había desenvuelto en el ámbito de una cierta unidad geográfica y que, a partir de la baja Edad Media, primaba la idea de un equilibrio entre países, dentro de la universalidad que, por entonces, se limitaba exclusivamente a la Cristiandad. Pero, en el orden internacional, no existía ninguna posibilidad, por carencia de un contacto verdadero entre una o más culturas continentales, que prestase mayores horizontes, y entre las que pudiera existir una comparación. Las relaciones con infieles, la única cultura que se contraponía, estaban regidas por normas de carácter religioso y no jurídico-político, ya que, como tales, no formaban una sociedad legítima, de acuerdo a la concepción de la época. Se necesitaba una constatación más amplia, aunque no fuera exhaustiva, de una pluralidad de realidades, de las que se pudiera inducir principios, de carácter universalmente válidos. El Descubrimiento creó las premisas necesarias para elaborar esas normas de carácter universal.

Vitoria, a su regreso de París, en donde había permanecido diecisiete años, primero como alumno, luego como profesor de la Sorbona, llegó a España en momentos en que se debatía el arduo problema de los títulos legítimos para la acción en América. En Salamanca, escribe sus famosas "*Relecciones*". Además de las lecciones de la cátedra, los maestros estaban obligados a dar un cierto número de conferencias, o relecciones, de carácter extraordinario, sobre temas de su especialidad. Abogado, durante años, al problema indiano, el gran dominico, en sus "*Relecciones De Indiis et De iure belli*", destruye la validez de unos títulos que respondían, evidentemente, a una concepción medieval: donación pontificia, dominio imperial, descubrimiento, propagación de la fe..., para orientar la cuestión, de acuerdo a una doctrina jurídica, radicalmente moderna.

Vitoria va directamente al nudo del problema, al preguntarse si los indios americanos pueden ser tratados como miembros capaces de derecho de la comunidad de naciones. Su respuesta es afirmativa, y la fundamenta: todos esos pueblos, antes de la llegada de los españoles, se encontraban en el ejercicio de sus esenciales derechos naturales. Tenían matrimonios estables, autoridades, propiedades, leyes, industrias, comunicaciones entre sí y una cierta clase de religión. Por lo tanto, formaban legítimas sociedades civiles, de acuerdo al derecho natural. Por ello, son parte integrante de la república universal y, en su interdependencia, regidos por el derecho de gentes, que ampara y obliga a la vez. De esta manera, si los indígenas quedan protegidos de supuestas legitimidades, por el derecho de gentes, resultan también obligados por éste. De aquí deriva Vitoria los títulos válidos para la acción española en Indias.

Pero, el derecho de gentes del dominico es más amplio que un mero derecho internacional. El derecho de gentes, como fundamento en el natural, es anterior al Estado, y no necesita de él para ser derecho. Cuando Vitoria habla del derecho a comerciar y a comunicarse españoles e indígenas; de la defensa de los españoles a bárbaros, convertidos al cristianismo, y por ello, perseguidos por sus jefes; de la posibilidad del reconocimiento del rey de España por una mayoría indígena, convencida de la superioridad cultural y administrativa española, de la predicación del evangelio en ciertas condiciones; de la amistad y alianza..., no está tratando de relaciones entre República y República, sino entre Estado e individuos y aun, entre individuos entre sí. Todos los clásicos españoles, de Vitoria a Suárez, no limitan la sociabilidad natural solamente a la comunidad política, es decir, solamente al Estado, sino que llegan a abarcar a todas las personas. El matiz personalista, que es clara característica de toda la filosofía política cristiana y, en especial, de los clásicos españoles, tenía que tener también aquí su manifestación, y permitir, así, una comunicación de personas por encima de los límites de las fronteras nacionales. Suárez asegurará, más tarde, que el género humano, aun cuando dividido en varios pueblos o reinos, conserva una cierta unidad, no sólo específica, sino también política y moral.

Fundar el derecho de gentes sobre el derecho natural equivale a situarlo sobre una base universal y racional a la vez. Recibe, sí, su última confirmación y fuerza, del consentimiento de la sociedad nacional e internacional y, por eso, es positivo; pero su contenido existe ya antes de esa confirmación. Si no recibe sanción de la sociedad, queda sin capacidad de regir, pero la sociedad que lo sanciona, tiene que tener en cuenta que, el contenido es previo, si no quiere ir contra los dictados de la razón natural.

España, con sus maestros de la escuela iusnaturalista, se adelantó, estableciendo unos postulados que hoy vuelven a tener vigencia, en la reciente evolución del derecho internacional público, que está desplazando al rígido positivismo jurídico y al exclusivismo de Estado, como único sujeto de derecho internacional. En realidad, esta postura se ha hecho insostenible cuando, abandonando el positivismo jurídico, se ha planteado el problema, de acuerdo a la realidad histórica, y al análisis de la infraestructura social. El aná-

lisis sociológico de la comunidad internacional ha demostrado su compleja estructura. Es cierto que el Estado juega en ella, aun en el momento presente, la función más importante; pero no es menos cierto que el Estado no actúa ya con carácter de exclusividad. Hoy, es efectiva la participación en la vida internacional, de intereses humanos no estatales. Se manifiesta la presencia del hombre en la vida internacional, por encima de los márgenes de los Estados, en la actual preocupación por establecer una protección internacional de la persona humana: carta de la O.N.U., Declaración Universal de los Derechos del Hombre, adoptada por la misma organización en 1948, y la Convención Europea de los Derechos del Hombre de Roma: Protocolo de 1952 instituyendo un Tribunal de los derechos del hombre. En estos casos, el hombre, él como persona, aparece, ya, como sujeto de derecho internacional.

Por esto, dentro de su circunstancia histórica, ya lo había especificado Vitoria, en el caso concreto de los indígenas americanos, y en su derecho de gentes. Gloria de los maestros españoles del siglo XVI, es la de haber mantenido el concepto de derecho de gentes, con un contenido y una virtualidad tan amplios.



USAL
UNIVERSIDAD
DEL SALVADOR

III

ESCUELA IUSNATURALISTA ESPAÑOLA:

P. FRANCISCO SUAREZ

Dos órdenes religiosas españolas, nacidas frente a dos herejías teológicas, la de Santo Domingo de Guzmán, a principios del siglo XIII, contra cátaros o albigenses, y la de San Ignacio de Loyola, en el siglo XVI, en oposición al protestantismo, tomaron parte activa en la restauración filosófica y teológica de la España moderna. Los dominicos, tanto en Salamanca como en Alcalá de Henares, se iniciaron con Francisco de Vitoria, y la pléyade de sus discípulos Melchor Cano, Domingo de Soto, Pedro de Sotomayor, Bañez, etc. . . . Tan influyentes como éstos, aparecen los jesuitas, establecidos en España poco después de la fundación de la Orden. A partir de 1548, el año mismo en que en Roma se publican los "Ejercicios Espirituales", el P. Miguel de Torres, discípulo y amigo de San Ignacio, antiguo profesor de Alcalá, instala en Salamanca un colegio de jesuitas, en el cual Francisco Suárez hace sus estudios de filosofía y teología, colegio que será ardiente foco de difusión de las ideas del P. Luis de Molina, a quien hay que incluir, también, dentro de esta escuela iusnaturalista, así como a aquel otro gran jesuita que fue Juan de Mariana.

En filosofía y teología, también los jesuitas continúan la línea tomista, y es a Santo Tomás a quien San Ignacio escoge como Doctor de la Compañía, aunque en materia de filosofía, se admite una libertad, que ha de atestiguar el mismo Suárez.

Escribe éste su primera obra: "*De Verbo incarnato*", un año antes de la muerte de San Juan de la Cruz y de Fray Luis de León. Es contemporáneo de Cervantes, nacido y muerto un año antes que él, y de Lope, de Quevedo, de Góngora y, un poco, de Calderón y de Gracián. Vive y expresa una cultura, resquebrajada ya, y en trance de mortal descomposición en otros países de Europa, pero creadora y lozana en España, y aun en los territorios de Hispanoamérica. En sus obras políticas, Suárez es uno de los pensadores que más clara y certeramente nos descubre la conciencia del pueblo español. El mundo que contempla, y los hombres que lo forman, son los que él presenta con caracteres y esquemas intelectuales. El espíritu que lo guía es de origen cristiano medieval, pero española su manera de vivirlo.

Candente es su momento histórico, ha fracasado el esfuerzo de Carlos V, empeñado en zanjar la crisis religiosa e ideológica, mediante el diálogo, con la esperanza fallida de lograr la reunificación cristiana. Irreductibles en sus posiciones, Reforma y Contrarreforma van a las decididas luchas religiosas de la época de Felipe II y, en esta contienda, desde el punto de vista político, se afianza la tendencia al absolutismo, en el gobierno de los Estados. Después de la apertura al imperio universal de Carlos, España se repliega en sí misma, en el reinado de su hijo.

En este momento, Suárez profundiza y ahonda la corriente, iniciada a principios de siglo, por Vitoria; estudia la realidad política en forma minuciosa y, tal vez, más concretas que el dominio. Teniendo siempre presente el carácter permanente de los principios del Derecho natural, y el carácter firme de los últimos principios morales, consigue, sin embargo, encontrar soluciones a la vida siempre fluyente y a las circunstancias históricas, siempre contingentes. Es que Suárez es un hombre del Barroco, y el Barroco, hoy, ha dejado de ser una mera calificación y valorización artística, para pasar a ser un concepto con sentido preciso, que abarca la totalidad de la vida, en un momento determinado de la conciencia europea.

Ahora bien, el Humanismo y el Renacimiento habían exaltado al hombre a un primer plano, en todos los órdenes y, esa irrupción del hombre a un primer plano, se avenía totalmente con la contextura anímica del español, basada en la exaltación de la persona humana. Pero el español choca con el movimiento renacentista, en cuanto la razón comenzó a tener primacía sobre la vida misma, forjando un hombre abstracto y genérico, frente al hombre concreto y enterizo, henchido de ímpetu vital, que era el español. Por otra parte, el protestantismo, al negar el libre albedrío, encrespa la herencia temperamental del hispano, que busca la salvación en la acción y en el ejercicio de su voluntad.

Estos dos puntos inciden en el terreno político. El triunfo de la Razón (con mayúscula) el Hombre (también con mayúscula), ente abstracto y conceptual, ahogan al hombre concreto, existente. Maquiavelo parte de la uniformidad de la naturaleza humana, para concebir una sociedad de mecánicos impulsos, que debe de ser controlada por el Príncipe, y por medio de la fuerza y compulsión. Y Hobbes llega al más cerrado absolutismo, por la vía de la razón.

Por su parte, la reforma protestante, al negar la autoridad espiritual a la Iglesia universal, se ve forzada a invocar la autoridad temporal, aun en el orden espiritual. De hecho, Lutero transfiere al Estado todos los derechos, jurisdicciones y privilegios de la Iglesia y, en la "*Explicación del salmo 82*", proclama, al Estado, como divino. Con razón podía jactarse de que, por el César y el poder civil, nadie había hecho tanto como él. El rey Jacobo I de Inglaterra, no hará más que teorizar y proclamar oficialmente esta postura. Calvino no cesa de repetir, en el capítulo del Gobierno civil de su "*Institución de la religión cristiana*", que la libertad puede coexistir con la esclavitud civil¹².

¹² Jacques Chevalier: "*Historia del pensamiento*". Tomo II. Pág. 581.

El español, y los juristas españoles, y en este caso, Suárez, afirman el hombre existente y su acción operativa ante Dios y ante los hombres y, por ello, no quedan asfixiados entre las garras de un absolutismo estatal cerrado, bajo la Monarquía de los Austria.

Se salva la libertad y el valor ontológico del hombre. En el Barroco se debatió, encarnizadamente, el problema de armonizar la libertad humana con la acción de Dios en la salvación del hombre. La controversia sobre la Gracia, está en los libros de los teólogos, en los claustros universitarios, y trasciende a la calle, en polémica vital, sentida por el español medio de entonces y, llevada al teatro, no sólo por Tirso y Calderón. El Barroco rehuye lo abstracto, e inquiero al hombre concreto, personalizado. Por eso, los imagineros andaluces y castellanos llegan a modelar Cristos, como el de los Cálices del Montañés, o el Cachorro de Ruiz de Gijón, y Vírgenes como la de la Esperanza de Triana o la Macarena. Se rechazan las idealizaciones, por ser materia apta para crear mitos de belleza. Velázquez, Zurbarán, el Greco, Lope, Cervantes, Calderón, sin caer en el naturalismo, describen, con la pluma y el pincel, la belleza de la realidad natural, no tipificada por normas absolutas.

El mundo y la vida son realidades, por las que el hombre pasa, y se trazan arquetipos concretos de lo que debe ser una persona libre y dueña de sí misma. El "caballeros cristiano" de la época, y su concepción del "honor", dice Rodríguez Casado, son una realidad; "honor" que luego, la burguesía de los siglos XVIII y XIX, convertirá, en honradez y probidad.

La tensión teológica que Trento resuelve, pasa también al campo político, y los términos en oposición serán, en este terreno, determinados principios religiosos y éticos, y el mismo obrar político. Es decir, aparecen, en contraposición, la moral cristiana y las nuevas condiciones de la vida política europea. Por un lado, nuevas situaciones que gravitan sobre el actuar político; por otro, una teología moral sólidamente asentada en las capas más hondas de la sociedad, después de siglos y siglos de cristianismo. Entre ambos términos se plantea el conflicto del Barroco y no podía ser una solución histórica viable el sacrificio de uno de ellos. Por eso, tan unilateral fue la actitud de Maquiavelo, un florentino de la hirviente Italia del momento, que deja de lado los principios éticos y religiosos en el hacer político, como unilateral hubiera sido la situación de un teólogo que, desde lo intemporal de su celda, pretendiera aconsejar a príncipes y reyes, como lo hubiera hecho en el siglo XIII. Ahora bien, la realidad de la moral cristiana tiene sus formas históricas de expresión. El esfuerzo de acomodación, que se percibe en el Barroco, se caracteriza por un mayor estudio y consideración de las realidades fundamentales e inmediatas.

La voluntad es elemento fundamental en la doctrina suareciana, así como la contemplación de la realidad misma. De allí la flexibilidad de su Derecho natural, fundamento, sin embargo, de su concepción, como de toda la escuela iusnaturalista. En este sentido, Suárez representa un considerable progreso, tanto por la agudeza y precisión con que plantea el problema, cuanto por el

vigor mental con que lo trata y resuelve. Comparada su teoría del Derecho natural con la que profesaron posteriormente Grocio, Puffendorf, Tomasio, significa una etapa más avanzada.

Ventila Suárez el más discutido de los aspectos: la amplitud del Derecho natural, su rigidez o flexibilidad, y la relación que guarda con los contenidos empíricos de la Historia. Vale decir, estudia el eterno conflicto entre la Razón y la Historia, el pleito teórico entre la razón, inmutable, y los contenidos históricos, relativos. Sostiene, expresamente, que el Derecho natural es, en sí mismo, inmutable; lo cual no impide que, un sector de sus preceptos, pueda experimentar modificaciones en sus contenidos, no porque los principios racionales varíen, sino porque se transforma la materia social, humana, sobre la que actúan.

Cuando se trata de la naturaleza o esencia moral del hombre, el contenido de sus preceptos jamás sufrirá modificación, pero, cuando se refiere a materia mudable puede cambiar, no porque la razón varíe, sino porque ha cambiado la materia contingente y relativa a la que se aplica. El precepto natural "no matarás" es absolutamente válido y, sin embargo, es lícito matar en defensa propia, o en la guerra, porque la circunstancia, la circunstancia histórica en sí misma, es la que ha cambiado. Existe una gama extensa de ejemplos, que sería muy enojoso enumerar aquí, que demuestra hasta qué punto Suárez supo conciliar la Razón con la Vida, individualizando un precepto absoluto de carácter general, frente a un estado de cosas concreto.

También para el maestro jesuita, el hombre es social por naturaleza y necesita de la convivencia para su completo desarrollo. No existe otra forma, de que el hombre actúe junto al hombre, más que la sociedad civil. Pero la simple proximidad local no determina una comunidad política; de ella surge, tan sólo, una especie de vecindad, sin esa unidad moral, que entraña la sociedad política. Y, a la unidad moral, sólo la confiere el hecho de que los hombres se reúnan para el logro de algo, tan necesario y positivo, como es el bien común: *"De otro modo se ha de considerar la muchedumbre de los hombres en cuanto, por especial voluntad o común consentimiento, se reúnen, en un sólo cuerpo político, por un vínculo de sociedad, y para ayudarse mutuamente, en orden a un fin político, del cual modo, forman un solo cuerpo místico, el cual puede de suyo llamarse uno"*¹³.

La posición de Suárez se aclara con la interpretación de los términos: natural y naturaleza, que pueden emplearse en dos sentidos distintos, y hasta contradictorios: 1) Como la expresión de una ley de hecho, de una regularidad del mundo empírico, como una relación causal. En este sentido, es natural la caída de los cuerpos, regidos por la ley de gravedad; y, como muestra de la conexión entre causa y efecto, tan natural la virtud como el vicio, pues ambos pueden explicarse como procesos psicológicos, regidos por sus causas respectivas. 2) Pero por natural y en sentido radicalmente diverso, se entiende también aquello que es "como debe ser". Es decir, no la realidad tal como se da positivamente, tal como se desenvuelve desde el exclusivo

¹³ Francisco Suárez: *"Tratado de las Leyes"*. Madrid, 1918. Tomo III: 2, 4.

mérito a una construcción teleológica o finalista, ya por la razón de una norma ideal, o de un valor. De esta manera, sólo la virtud es natural y el vicio antinatural, porque se tiene en cuenta un juicio de valor. Por lo tanto, la confusión proviene de haber empleado el mismo término para designar el mundo del ser y el mundo de los valores. En Suárez la palabra natural y naturaleza no señalan jamás relaciones causales. La Ley, por ejemplo, no es una "medida de los hechos", sino una regla de acción, derivada racionalmente y querida como obligatoria por Dios. Así, el hombre vive en sociedad, porque, racionalmente, sabe que, dada su naturaleza, debe vivir en sociedad, y voluntariamente, acepta ese deber ser social. Rige su actitud una valoración teleológica, a la que adhiere voluntariamente. Pero, como es por naturaleza que, racionalmente comprende y voluntariamente acepta, el origen de la sociedad es Dios, autor de todo lo natural.

La muchedumbre de hombres, el simple agregado, sin unión moral, no es un cuerpo político. Para que éste exista, se necesita el común consentimiento de los hombres (con lo que se respeta la libertad), en orden a un fin. Sólo así nace ese cuerpo místico, esa nueva persona moral, que es la sociedad política. Aparece aquí el famoso contrato social de Suárez, por medio del cual, queda legitimada, formalmente, la sociedad. Hay que distinguir este contrato social, del llamado "político" o de "señorío", mediante el cual se designa el régimen de gobierno y sus titulares.

Hacia fines del siglo XIII, se estableció el axioma de que el fundamento jurídico de todo señorío político, era la sumisión voluntaria y contractual de la comunidad, a un jefe designado libremente por ésta. Doctrina que fue reforzada por los autores escolásticos de los siglos XIV y XV. En Suárez, toma cuerpo la idea de que, para que el pueblo pueda poseer soberanía y cederla a una autoridad, debe ser él mismo, un sujeto de acción, y de derecho y que, por lo tanto, antes del contrato de sumisión o señorío, la comunidad tiene que existir como corporación jurídica, fundándose, a su vez, en un contrato. Nace así la teoría del contrato de asociación, independientemente del político, tal cual la desarrolla el maestro jesuita, y este pensamiento de los dos contratos, fue aceptado por casi todos los pensadores de la Edad moderna, con raras excepciones. Para Hobbes, por ejemplo, no existe más que el de sumisión o designación del príncipe: antes sólo hay individuos, después sólo monarquía, con lo que se llega a un verdadero absolutismo. Puffendorf, por su parte, introduce un tercer pacto: 1) el social, que formaliza la comunidad como persona jurídica; 2) el que acuerda la constitución de la autoridad; 3) el de señorío, o estrictamente político, después del cual, la comunidad queda disuelta como tal, existiendo solamente individuos y príncipe, lo que también implica una afirmación de absolutismo, que nunca tendremos en Suárez ni en ninguno de los integrantes de la escuela iusnaturalista del siglo XVI.

Constituida la sociedad por consentimiento, el jesuita plantea el problema del origen del poder político, y de a quién corresponde la autoridad y su ejercicio. Niega la posibilidad de toda delegación directa divino (dere-

cho divino de los reyes), o de una facultad originaria en persona determinada: "...la potestad de regir o dominar políticamente, a ningún hombre ha sido dada inmediatamente por Dios" ¹⁴. "Por naturaleza, todos los hombres nacen libres, y, por tanto, ninguno tiene jurisdicción política sobre otro, así como ni dominio; ni hay razón alguna para que se atribuya ésto, por naturaleza, a éstos respecto de aquéllos" ¹⁵.

Si no se encuentra tal potestad en persona individual, tampoco lo está en todas, por la simple razón de que "nadie puede adquirir lo que no tiene, juntándose con semejantes que carecen también de ello" ¹⁶. No está en un individuo ni en la multitud de ellos, pero sí en el todo social, en esa nueva persona moral, capaz de acción y de derecho, surgida por el libre consentimiento de los hombres (expreso o callado), para el logro de algo, tan específico y determinado, como es el fin de la sociedad. La potestad radica en la sociedad política, en cuanto tal, y es connatural a ella, puesto que no puede existir sociedad sin autoridad. Y siendo natural al todo social, la autoridad natural del todo social, viene a éste de Dios. "Afirmo que esta potestad no resulta de la naturaleza humana, hasta que los hombres se reúnen en una comunidad perfecta, y se unen políticamente" ¹⁷.

Aquí radica una de las diferencias esenciales, entre la teoría de Suárez y la posterior de Rousseau, con quien, en algún momento, se lo ha comparado. Para Rousseau, el poder dimana de las libertades humanas enajenadas, mientras que, para el clásico español, constituye algo específico, que no se deriva del individuo, ni de la suma de individuos, sino que aparece como propiedad natural del todo social, al quedar éste constituido como un organismo viviente, como una persona moral colectiva, muy lejos de la simple yuxtaposición de individuos, y que tiene a Dios por origen. Diferencia entre una concepción individualista de la sociedad, y una doctrina que ve, en lo social, una estructura diversa de la multiplicación individual, entre una concepción mecanicista y una organicista.

Pero, si el poder radica naturalmente en la sociedad en cuanto tal, ésta tiene, forzosamente, que delegarla en un sistema, y en sus titulares. Solo de ella, y por consentimiento, se derivan los títulos de las personas que desempeñan el poder: "Para que comience a estar en alguna persona como en supremo príncipe es necesario que se le dé por consentimiento de la comunidad" ¹⁸. Y ya estamos ante el contrato político o de señorío. Ahora bien, el acto de transmisión de la potestad, realizado por la sociedad, determinando una forma de gobierno, cae bajo el ámbito del derecho humano positivo. Son los hombres, formando el todo social, los que libremente, de acuerdo a su historia, necesidades y preferencias, se dan una forma de gobierno. De esta manera, no hay formas de gobierno legítimas e ilegítimas, puesto que no existe ninguna por ley natural. Monarquía, aristocracia, democracia,

¹⁴ Francisco Suárez: *Obr. cit.* Tomo III: 2, 3.

¹⁵ Francisco Suárez: *Obr. cit.* Tomo III: 2, 3.

¹⁶ Francisco Suárez: *Obr. cit.* Tomo III: 2, 1.

¹⁷ Francisco Suárez: *Obr. cit.* Tomo III: 3, 6.

¹⁸ Francisco Suárez: *Obr. cit.* Tomo III: 4, 2.

y las fórmulas mixtas, que derivan de su combinación, son válidas, y, dentro de este haz de posibilidades, eligen los hombres. Todo sistema de gobierno es lícito, si no vulnera la ley divina o la ley natural, y si está orientado hacia el logro del fin de la sociedad. Dice Suárez: "*Pende toda esta cuestión del humano consejo y arbitrio*"¹⁹.

Completando ampliamente este pensamiento, desarrollado en "*De legibus*", Suárez escribe su último libro, su "*Defensio Fidei*", combatiendo, sin paliativo alguno, el absolutismo y el pretendido "*derecho divino de los reyes*", que Jacobo I de Inglaterra propone como aserto indiscutible. Para Suárez, Jacobo I es, sí, rey legítimo de Inglaterra, pero su legitimidad es de origen humano, no divino. Este rey de Escocia, rijo de María Estuardo, sube al trono de Inglaterra porque así lo ha proclamado el país, y no por derecho emanado directamente de Dios. El poder no se encuentra naturalmente en tal o cual persona, porque la naturaleza, y en última instancia, Dios, no hace príncipes ni reyes. El poder está, inmediatamente, en el todo social, y sólo su consentimiento constituye el título jurídico y moralmente válido de la autoridad.

Históricamente, la obra del P. Suárez se sitúa en el momento en que llega a su culminación la teoría de los reyes por derecho divino. No se trata de que la autoridad venga supremamente de Dios, sino de que la Omnipotencia divina designa, por decirlo así, nominalmente, la persona o dinastía en que se encarna el derecho de mandar, y le otorga la plenitud de esta potencia sobre los súbditos, de modo que, la sola voluntad del soberano, determina las formas y límites del poder. Los reyes franceses, por su parte, suscribían muchos de sus documentos con la fórmula: "*Parce que c'est mon bon plaisir*".

Suárez analiza también y rechaza el juramento de fidelidad que Jacobo I exigía, porque era una medida unilateral regia, para gravar la conciencia de los súbditos, y someterlos a la obediencia, mediante coacciones espirituales y temporales rigurosas. La refutación de un escrito real, no podía menos que provocar reacciones vivísimas: tanto en Inglaterra como en Francia fue mandada quemar públicamente por la mano del verdugo. En España, circuló libremente, hasta mediados del siglo XVIII, cuando después de la expulsión de los jesuitas por Carlos III, se prohibió el estudio de los maestros de la Compañía. Triunfo del Despotismo, en época de los Borbones.

Verificada la transmisión del Poder Público a una persona (en estos momentos el sistema preferido es la monarquía), ésta la adquiere de un modo íntegro. Pero la potestad del monarca no es absoluta: queda sujeta a la ley divina, a la ley natural y a la constitución particular de la República. Por otra parte, el pueblo conserva ciertos derechos, entre ellos, el de resistencia activa, cuando el rey obrare contra las normas del derecho natural, o fuera contra el bien de la comunidad. "*No puede el rey ser privado de aquella potestad, porque adquirió verdadero dominio de ella, a no ser que se incline a la tiranía, por la cual pueda el reino hacer guerra justa contra él*"²⁰. Se

¹⁹ Francisco Suárez: *Obr. cit.* Tomo III: 4, 7.

²⁰ Francisco Suárez: *Obr. cit.* Tomo III: 4, 5.

trata del derecho de resistencia activa, porque la expresión escolástica más usual para designarla, es la de "*guerra justa*" (*bellum iustum*). Las facultades del monarca acaban en el límite de la esfera de sus atribuciones lícitas y, en cuanto las traspasa, renace la soberanía popular originaria. Nunca el poder real puede ser absoluto puesto que, por el pacto con su pueblo, se convierte, más que en su señor, en su ministro y servidor. Más que adquirir un derecho, asume una responsabilidad.

El Estado, en los siglos XVI y XVII, no era abstracto, como en la actualidad, donde las relaciones entre los súbditos y la autoridad se rigen por leyes positivas: constituciones, leyes fundamentales, deshumanizadas. Entonces, el Reino se adueñaba, de algún modo, del príncipe, persona pública, que perdía su condición privada, incluso su intimidad personal. Para Suárez, por un simple contrato de cesión, no se puede transferir el reino, que no posee el príncipe como propiedad suya, sino como un oficio o carga personal.

En esa sociedad, analizada teológica y filosóficamente por los juristas-teólogos, existe el Rey y sus Estados, y se concibe el poder de aquél como guardián del derecho de los hombres y de los grupos. Rige sus estados, pero éstos tienen, por sí mismos, una organización: son un conjunto de estamentos e instituciones, cuya estructura es asunto de la propia sociedad, nacida a lo largo de la historia, y ajena, por lo tanto, a la voluntad del rey, y que éste debe respetar. En la España de los siglos XVI y XVII, y afirmado por la escuela iusnaturalista, subsisten reinos y territorios, con personalidad propia: Castilla, Aragón, Cataluña, Valencia, los reinos de Indias... Los Austrias cumplieron el juramento de mantener los derechos y sus estructuras. Salvo el sometimiento del Justicia de Aragón, y alguna modificación en el funcionamiento de las Cortes de este reino, en la época de Felipe II, y a raíz de la situación creada por el ex-secretario Antonio Pérez, la constitución política de los reinos y las limitaciones del poder real, se mantuvieron al comienzo de la Modernidad.

Hundidas sus raíces en la Edad Media, la concepción de la escuela iusnaturalista fue tradicional, y sustentó la Monarquía del Antiguo Régimen, aun después de las reformas introducidas por los Borbones. En el siglo XVIII, siglo de la Ilustración, primó una filosofía de la Historia, según la cual se iba operando, a lo largo del tiempo, un proceso de "racionalización" en el que, las luces de la razón se abrían camino, a través de la niebla de la ignorancia y la superstición. Por ello, el "ilustrado" no aspiraba a derrocar, por la violencia, un orden de cosas que se habría de superar por la evolución natural, favorecida, eso sí, por las reformas desde arriba, desde el gobierno.

Aun en estos momentos y, aunque la constitución general de la Monarquía española no cambia en sus rasgos generales, sin embargo, se acentúa extraordinariamente la nota absolutista. Entonces, los reinos de la antigua Corona de Aragón pierden su autonomía, peculiaridad y conformación, lo mismo que Navarra; la centralización afecta decididamente a la esfera de lo territorial y local; son suprimidas, en la Novísima Recopilación castellana, las leyes que fijaban los límites del Poder real, y los abusos del regalismo,

en materia eclesiástica, se hacen más agudos y censurables. Se expulsa a la Compañía de Jesús, verdadero baluarte contra el absolutismo. El expediente a que da origen la *"consulta sobre la supresión de las cátedras y escuelas de los regulares expulsos de la Compañía"*, el fiscal del Consejo lo convierte en una abierta diatriba contra el pensamiento político de Suárez y de Mariana: habla de las *"monstruosas opiniones que sostienen los escritores de la Compañía contra la autoridad de los reyes, la seguridad de los reinos y la obediencia a las leyes mismas..."*.

Un frente cerrado contra el absolutismo, imperante ya en Europa, forman los maestros españoles, no solamente Suárez y Mariana. *"A nosotros —escribe Covarrubias— sólo nos toca discutir sobre lo que un rey puede hacer con arreglo a derecho y sin agravio de nadie"*²¹. Luis de Molina sostiene la existencia de dos potestades: una, en el rey; otra, casi habitual, en la república, impedida en su ejercicio, mientras dura aquella otra potestad, pero sólo en cuanto a las precisas facultades que la república, obrando independientemente, encomendó al monarca.

Abolido el poder real, puede la república usar íntegramente de su potestad; más aún, permaneciendo aquél, podrá resistirle, si comete alguna injusticia contra la misma, o rebasa las atribuciones políticas que le fueron concedidas. Puede también —agrega—, ejercer, la república, por sí, todas las facultades, cuyo uso se haya reservado²². Martín de Azpilcueta escribe: *"El reino no es del rey sino de la comunidad, y la misma potestad regia no pertenece al rey por derecho natural, sino a la comunidad, la cual, por tanto, no puede desprenderse enteramente de ella"*²³.

Precisamente, en el sometimiento a las leyes, ven los autores, la calidad real, frente a la tiranía. Fray Juan de Santa María asegura que, si el rey resolviera, por su sola cabeza, sin acudir a su Consejo o contra el parecer de sus consejeros, *"aunque acierte en su resolución"*, sale de los términos de la monarquía y entra en los de la tiranía. Y el pasaje es valioso, por cuanto separa el éxito práctico de la acción política, de su orden de funcionamiento que jerarquiza y condiciona. Tan lejos se estaba de las modernas máximas de Maquiavelo.

El padre Juan de Mariana, en su *"De rege et regis institutione"*, limita el poder real que no puede oponerse a la voluntad del pueblo, cuando se trata de ciertas materias: imposición de tributos, derogación de leyes, alteración en la sucesión del trono. En la comunidad de la república reside siempre la facultad de reprimir los vicios, y de destronar al monarca. El rey queda sometido a la ley, dando ejemplo de obediencia. Claramente demuestra que el fin del Estado, la seguridad de los individuos, es al mismo tiempo la medida y el límite del poder. El libro fue quemado públicamente por orden de la Sorbona, después del asesinato de Enrique IV de Francia por Ravailiac. En España, sólo en el siglo XVIII, y con Carlos III, se exige

²¹ Juan Beneyto: *"Historia de las doctrinas políticas"*. Aguilar. Pág. 284.

²² Juan Beneyto: *Obr. cit.*, págs. 284, 285.

²³ Juan Beneyto: *Obr. cit.*, pág. 281.

a graduados, catedráticos y maestros de universidades y de los estudios el juramento de no sostener *"la perniciosa semilla de la doctrina del regicidio y tiranicidio"*.

Pero estos conceptos no están solamente en los juristas y teólogos, teóricos de la república, la ley, la autoridad. Es el sentir vivo del pueblo, que se expresa a través del teatro mismo. Lope, en sus obras y dramas heroicos de temas tradicionales, con sus conflictos de honor y de justicia, tal como lo entendía el español del momento, en una de sus escenas, cuando un hombre de baja condición entra en la cámara real pidiendo justicia, define así el deber real:

*Hacerla es mi oficio
que éso significa el cetro.*

Tirso de Molina, en una de las suyas, recuerda: *"No hay razón de Estado contra la razón de Dios"*. Y, el Segismundo de la *"Vida es sueño"*: *"En lo que no es justa ley, no ha de obedecerse al rey"*. Y Guillén de Castro: *"Ha dejado de ser rey, un rey en siendo tirano"*.

En la aurora de los tiempos modernos, son los dominicos y los jesuitas de España, vieja tierra de libertades y de fueros, los que se afirman contra el absolutismo de los príncipes, la teorización de los juristas franceses y la posición política de la Reforma protestante, dando el verdadero fundamento de la sociedad o comunidad política.

Esta doctrina de los clásicos se hizo conciencia en España y en Hispanoamérica.

Según el P. Furlong, Suárez fue el filósofo de mayor gravitación en el Río de la Plata, desde principios del siglo XVII hasta después de 1767, fecha de la expulsión de la Compañía.

El P. Juan de Atienza, que envió a estas tierras a los primeros sacerdotes de la Orden, en 1585, había sido compañero de Suárez. Atienza propagó en el Nuevo Mundo la doctrina suareciana, de tal modo, que vivía el maestro en España, y sus lecciones ya eran conocidas en Lima, Cuzco y Córdoba. Las mismas y repetidas medidas, tomadas por Carlos III y sus ministros, para evitar las enseñanzas del teólogo granadino demuestran su arraigo en estas tierras.

Casi no existen cartapacios o códigos de lecciones, sobre el origen del poder y de la sociedad, que no respondan, en un todo, al pensamiento suareciano. Aquí, en Buenos Aires y en el convento de Santo Domingo, los hay, y son un eco de la doctrina del jesuita. Pero carecen de portada, y no se sabe quién fue su autor, ni cuándo se escribieron. En el seminario de Catamarca están las conclusiones que los alumnos del P. Antonio de Torquemada sostuvieron en la Universidad cordobesa. Estas conclusiones, que se refieren al origen del poder público, afirman: *"que la potestad política de un príncipe dimana de Dios"* pero que *"el principado político no viene inmediatamente sino mediatamente de Dios"* ya que *"Dios sólo confiere la potestad suprema a la comunidad"*, *"la cual (potestad), aún cuando haya*

*sido transferida al príncipe, queda retenida in habitu por el pueblo, pero éste no la puede restringir ni abrogar sino en casos muy graves"*²⁴.

Si le fue posible al rey Borbón desterrar a la Compañía, no consiguió desarraigar su doctrina. Por eso, en el momento nefasto de la usurpación napoleónica, se reveló espontáneamente la existencia de una ideología común a uno y otro lado del Atlántico, como el reconocimiento de unos mismos principios jurídicos.

Al conocerse en España las abdicaciones de Bayona, se les niega validez, no sólo por haber sido arrancadas por la violencia y la coacción en un país extranjero, sino también porque, existiendo un pacto entre el rey y el reino, ratificado por juramento, y no teniendo el rey el poder por sí, sino por derecho de sucesión en la familia, aceptada por el reino, no podía, por sí solo y sin consentimiento del reino, disponer de la corona. Por lo tanto, prescindiendo de la abdicación de Carlos IV, pues la que había realizado en España era válida, la de Fernando, en cambio, era jurídicamente nula, por vicio en su capacidad para disponer del Reino.

Fernando VII era rey legítimo, y así es proclamado por España toda y por Hispanoamérica. Pero cautivo el rey, y la Junta de Gobierno y los Consejos en manos de los franceses, el poder público carecía de un órgano que legítimamente pudiera ejercerlo. La tradicional concepción española, firmemente enraizada en el pueblo, de que el poder no radica en los reyes sino en la comunidad, y de que ésta les trasmite su ejercicio, se exterioriza y manifiesta ahora plenamente. Al no poder ser ejercida la soberanía por el monarca, o por quien legalmente lo represente, el pueblo se subroga en su lugar, y reasume la soberanía. Y esto no supone una novedad, ni una revolución, sino la aplicación lógica de principios aceptados. Surgen entonces las Juntas, no solamente en España, sino también en Hispanoamérica, porque Hispanoamérica estaba estructurada en lo tradicionalmente hispánico.

No vamos a entrar en las causas múltiples que prácticamente condujeron al movimiento de independencia en nuestra América, pero sí señalar la continuidad de principios jurídicos constantemente, y desde el primer momento esgrimidos por sus protagonistas. Los hombres que gestaron la independencia, pusieron toda su fuerza y énfasis en el hecho de haberse disuelto o roto el contrato o pacto que había existido entre los soberanos españoles y América; disolución, o ruptura, causada por la situación de Fernando VII, y que ponía a América en condiciones de reasumir su soberanía, aunque fuera a nombre del mismo don Fernando.

Resume el P. Furlong los cuatro pasos o etapas de las enseñanzas suarecianas, respecto al poder y posesión de la autoridad:

- 1) A ninguna persona física o moral le viene inmediatamente de Dios la potestad civil, por naturaleza o donación graciosa.
- 2) Es mediante el pueblo que le viene, al gobernante, la autoridad.
- 3) El pueblo la otorga por libre consentimiento, derivándose de allí los títulos legítimos de gobierno.

²⁴ P. Guillermo Furlong, S. J.: "Nacimiento y desarrollo de la Filosofía en el Río de la Plata". Edit. Kraft. Pág. 213.

4) Al hacer esta donación o traspaso, hay limitaciones en el poder, así por parte del gobernante que la recibe, y no puede usar de ella a su antojo, como por parte del pueblo que la confiere, quien ya no puede reasumirla a su capricho ²⁵.

Porque Suárez detestaba tanto el absolutismo, como la anarquía. Pero, no podía existir individualismo excesivo, en una concepción que limitaba la intervención de los súbditos, a una libre adhesión, por la que reconocían la necesidad de la vida política, y decidían fundar una sociedad, conforme a una estructura que les era anterior. No podía haber anarquía cuando agentes morales expresaban, en un acto solemne, una norma inherente a su naturaleza esencial.

Tal la doctrina de Suárez, vigente en España y que se enseñaba en Córdoba y Chuquisaca desde principios del siglo XVII, y de la que se hicieron eco, antes como después de 1767, los catedráticos que se ocuparon de estos problemas jurídico-políticos.

A esta doctrina, y no a la de Rousseau, se refieren los hombres de 1810. Basta recordar que no aludían al pacto o contrato que unía a los ciudadanos entre sí, sino al que ligaba a los súbditos con los gobernante, contrato éste rechazado y anatematizado por Rousseau. El *"Contrato social"*, del autor ginebrino, se publicó en París en 1762 y no se sabe si llegó aquí algún ejemplar hasta 1810 y, tal vez, después de mayo. Consta, sí, que en 1798, el obispo Azamor poseía un libro de Rousseau que, probablemente fuera el *"Emilio"*. El pacto, a que se refiere Rousseau, es aquel por el cual un pueblo es pueblo por deliberación pública, o por convención o contrato. Al que aludían nuestros hombres, era el existente entre los reyes de España y sus pueblos, pacto o contrato bilateral que el ginebrino consideraba "monstruoso". Sin embargo, a éste aluden Castelli, Saavedra, Gorriti, Funes, Pantaleón García, Medrano, etc. . . . *"Fenecida la Suprema Junta Central, debe reasumirse el derecho de nombrar superior"*, afirma Juan León Ferragut; expresión que señala, claramente, el *"contrato político"* entre el pueblo y su gobernante, según la teoría de Suárez. Cosme Argerich manifiesta: *"... habiendo caducado la Suprema autoridad, debe ésta reasumirse en el pueblo"*. Antonio Sáenz: *"Ha llegado el momento de reasumir el pueblo su originaria autoridad y derechos"*. Joaquín Grigera: *"Habiendo expirado la legítima autoridad, el pueblo reasume sus derechos primarios que tuvo para conferirla"*. Este principio —señala el doctor Marfany— quedó consagrado en la petición escrita elevada al Cabildo, el 25 de Mayo: *"el pueblo... reasumida la autoridad y facultades que había conferido (a los reyes de España)... revoca y da por ningún valor la Junta erigida..."* ²⁶.

Mitre, tan poco sospechoso de partidismo, en este aspecto, en su *"Historia del General Belgrano"*, cuenta que, en el Cabildo abierto del 22 de Mayo, habló Castelli, y que éste, al referirse a la autoridad del rey, que

²⁵ *"Presencia y sugestión del filósofo Francisco Suárez: su influencia en la Revolución de Mayo"*. Publicaciones de la Fundación Vitoria y Suárez. Edit. Kraft. Buenos Aires, 1959. Pág. 89.

²⁶ *Obr. ant. P. Furlong. Pág. 109.*

había caducado, afirmó: *"Al pueblo corresponde reasumir la soberanía del monarca, e instituir en representación suya, un gobierno que vele por la seguridad"*. Y Mitre agrega: *"Tal la fórmula política de la revolución de Mayo, de la que Castelli fue el heraldo y elocuente expositor"*. Luego agrega que el Síndico procurador del Cabildo, Doctor Leyva, propuso considerar la cuestión planteada por Castelli: *"Si se consideraba haber caducado o no el gobierno supremo de España"*, y Mitre afirma sugestivamente: *"... Los letrados coloniales no podían renegar una doctrina que los reyes de España habían consignado en el Código de Indias, y que, ampliada por los comentaristas y consagrada por la práctica, ellos mismos habían sancionado en odio a la posible dominación francesa"*²⁷.

En 1841, Florencio Varela escribe a su amigo Juan María Gutiérrez: *"A medida, amigo querido, que avanzo en el estudio de los momentos de nuestra revolución, se hace más espeso el círculo de dudas que me ciñen; ... porque realmente son de inmensa trascendencia, si ha de escribirse con probidad y con deseo de ser útil. ¿Creerá Ud. que la más grave y la más oscura de esas dudas, es acerca de las verdaderas intenciones de la Primera Junta revolucionaria?, hablo del cuerpo, no de u n hombre. ¿La Junta del 25 de Mayo empezó a marchar determinada a emancipar el país de la tutela peninsular, o siguió solamente, al principio, un impulso igual al que había movido a las provincias españolas?"*

Ya el general Juan Manuel de Rosas, convocadas las autoridades de la Confederación, en el Fuerte, para celebrar, en 1836, la fiesta patria, y, ante la presencia de diplomáticos extranjeros, pronunció palabras definitorias que, dos días después, aparecerían en *"La Gaceta Mercantil"* de Buenos Aires. Dijo el general Rosas: *"... ¡Y cuán gloriosa es para los hijos de Buenos Aires haber sido los primeros en levantar la voz con un orden y una dignidad sin ejemplo! No para sublevarnos contra las autoridades legítimamente constituidas, sino para suplir la falta de las que, acéfala la Nación, habían caducado de hecho y de derecho. No para rebelarnos contra nuestro soberano, sino para conservarle la posición de su autoridad, de que había sido despojado por un acto de perfidia. No para romper los vínculos que nos ligaban a los españoles, sino para fortalecernos más por el amor y la gratitud, poniéndonos en disposición de auxiliarlos con mejor éxito en su desgracia. No para introducir la anarquía, sino para preservarnos de ella, y no ser arrastrados al abismo de males en que se hallaba sumida España. Estos, señores, fueron los grndes y plausibles objetos del memorable Cabildo abierto celebrado en esta ciudad, el 22 de Mayo de mil ochocientos diez, cuya acta debería grabarse en láminas de oro para honra y gloria eterna del pueblo porteño..."*²⁸.

El movimiento, desde Caracas a Buenos Aires, y desde Cartagena o desde Santa Fe de Bogotá hasta Santiago de Chile, en todas las regiones

²⁷ Bartolomé Mitre: *"Historia de Belgrano y de la independencia argentina"*. Pág. 195.

²⁸ Federico Ibarguren: *"Las etapas de Mayo y el verdadero Moreno"*. Edit. Theoria. Pág. 195.

de la América española, desconociendo, como en la misma Península, al Consejo de Regencia, instituido en Cádiz, por la Junta Central en disolución, creó sus propias Juntas, en sustitución de Virreyes y Capitanes Generales, que ya no representaban un régimen legítimo, que acababa de caducar en la Metrópoli. América mantenía una unánime lealtad a la inmensa patria hispana, a la que los criollos habían defendido en combates contra Portugal o contra Gran Bretaña, cuando las luchas fronterizas, o por la Colonia de Sacramento en el Río de la Plata; cuando las invasiones inglesas a Cartagena en 1741, a la Habana en 1762, Buenos Aires en 1806, o a Montevideo y nuevamente Buenos Aires en 1807. Nadie, en el pueblo, ponía en tela de juicio el principio de la monarquía.

Explicando la expectativa de Chile en 1809, escribe Barros Arana: "...Desde que en las colonias se tuvieron las primeras noticias de la invasión de la península por los ejércitos franceses, se había suscitado en ellas la cuestión de saber cuál debía ser su suerte si los invasores lograban asentarse definitivamente su dominación. En la misma metrópoli se había discutido esta eventualidad, y se había dicho que, en el caso en que fuese sometida al yugo extranjero, los americanos, eximidos, con todo derecho, de rendir vasallaje a los nuevos dominadores, se harían independientes, y darían asilo fraternal a todos los españoles que hubieran de los opresores." ... "los que daban dirección al movimiento de los espíritus, sostenían no sólo que los americanos no estaban obligados a reconocer y rendir vasallaje a un soberano, impuesto por las armas extranjeras, sino que los españoles europeos que, en tales circunstancias, podían tener derecho para darse el gobierno que mejor les conviniera, no lo tenían para impedir que las provincias de América hicieran otro tanto..."²⁹.

De la Junta de Caracas, instalada el 19 de abril de 1810, escribió, años después, el general Páez, héroe de los llaneros: "En 1610 se recibieron en Caracas nuevas del mal estado de la causa nacional en España ... el 19 de Abril depusieron al Capitán General, en nombre del católico Monarca, y organizaron una junta que debía gobernar el país, hasta que el trono de España volviera a ser ocupado por sus legítimos soberanos"³⁰.

Y Bolívar, en carta al Gobernador de Curacao (Octubre 2 de 1813), refiriéndose a la actitud venezolana de 1810: "Un continente, separado de la España por mares inmensos, más poblado y más rico que ella ... al saber el año 1810 la disolución de los gobiernos de España por la ocupación de los ejércitos franceses, se pone en movimiento para preservarse de igual suerte...", y aludiendo a la erección de Juntas en España se pregunta: "¿Y Venezuela no debería ponerse igualmente a cubierto de tantas calamidades y asegurar su existencia contra las rápidas vicisitudes de la Europa?" ... se dió aquel paso que mucho antes pudo haber dado autorizada con el ejemplo

²⁹ Diego Barros Arana: "Historia general de Chile". Tomo VIII. Págs. 102, 103. Santiago, 1887.

³⁰ "Autobiografía del general José Antonio Páez". Vol. I. Pág. 21. Nueva York, 1870.

de las provincias de España, a quienes estaba declarada igual en derechos y representación política"³¹.

Sin hablar del complejo socio-económico, y del posterior desenvolvimiento político que, sin duda, contribuyeron a la emancipación, abundante documentación señala la vigencia de unos principios, principios tradicionales, afirmados por la escuela iusnaturalista, y explicitados en la doctrina "populista" de rancisco Suárez, como fundamento jurídico de la común actitud de España e Hispanoamérica en el momento trágico de la invasión napoleónica.



USAL
UNIVERSIDAD
DEL SALVADOR

³¹ "Cartas de Bolívar de 1789 a 1822". Prólogo: José Enrique Rodó. Pág. 72.